Edition Moderne Postmoderne

Marc Rölli (Hg.)

Fines Hominis?

Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik

[transcript]

Marc Rölli (Hg.)
Fines Hominis?

Edition Moderne Postmoderne

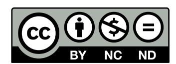
Marc Rölli (Hg.)

Fines Hominis?

Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik

[transcript]

Publiziert mit Unterstützung des SNF zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Satz: Justine Haida, Bielefeld
Printed in Germany
Print-ISBN 978-3-8376-2956-9
PDF-ISBN 978-3-8394-2956-3

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*
Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

Inhalt

Fines Hominis?

Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik

Marc Rölli

Einleitung

Im Bild des perfekten, mit modernsten technischen Mitteln optimierten Menschen verkörpert sich die anthropologische Utopie der Gegenwart und ihrer Zukunftsvisionen. Sie richtet sich auf das äußerliche Erscheinungsbild des menschlichen Körpers ebenso wie auf seine Gesundheit und Fitness, seine Leistungsfähigkeit oder seine genetischen Anlagen. Vielleicht könnte man von einem anthropologischen Re-Design des Menschen sprechen, das auf die kybernetischen Auflösungstendenzen des spezifisch Humanen nach dem Ende des zweiten Weltkriegs mit der Revitalisierung älterer romantischer Modelle des ›ganzen Menschen‹ reagiert, d.h. eines Menschen, der sich im Gleichgewicht mit der Natur befindet.[1] Dabei spielen sich kommerzielle Strategien und idealistische Phantasien und Glücksvorstellungen gegenseitig in die Hände. Hinter der Kalkulierbarkeit der Datenströme, in die sich menschliches Leben – z.B. im Sinne neuronaler Netzwerke oder biologischer Substanzen wie Blut, Organe, Keimzellen – auflöst, verbirgt sich nicht nur eine versicherungstechnische Risiko- und Präventionslogik oder die Interessen der Pharmaindustrie, Nervenkrankheiten lokalisieren und damit (partiell) therapieren zu können.[2] In der Mathematik der transhumanistischen Cyberanthropologie macht sich auch der Menschheitstraum von einem harmonisch ausgeglichenen, schmerzfreien und lebensverlängerten Dasein bemerkbar. Als Schmied seines eigenen Glücks ist der Mensch von heute quasi dazu verpflichtet, seinem Körper op-

1 | Vgl. Michael Hagner, Erich Hörl (Hg.), Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik, Frankfurt a.M. 2008.

2 | Dies gilt auch dann, wenn nicht das Gehirn Subjekt von Handlungen und Bewusstsein von Leiden ist: »Wir sind zu Hause in der Welt, die uns umgibt. Wir stecken nicht in unserem Kopf.« Alva Noë, Du bist nicht dein Gehirn. Eine radikale Philosophie des Bewusstseins, übers. v. C. Wagler, München, Zürich 2011, 13.

timal Rechnung zu tragen, indem er sich eine Identität gibt, die in medizinischen, ökonomischen oder auch ästhetischen Kategorien bestimmt ist, und so gesellschaftliche Anerkennung findet.

Angesichts der gegenwärtigen Konjunktur naturalistischer Anthropologien ruft der vorliegende Band die Einsichten der philosophischen Tradition der Anthropologiekritik in Erinnerung. Erheben einzelne Hirnforscher, Biologinnen, Kognitionswissenschaftlerinnen und Informationstechniker den Anspruch, allgemeine Aussagen über den Menschen zu treffen, so liegt es nahe, philosophisch auf den Kurzschluss hinzuweisen, der in der Übertragung naturwissenschaftlichen Wissens in andere Wissensbereiche zu beobachten ist. Ihre anthropologische Qualität ergibt sich aus einer essentialistischen Überschreitung fachwissenschaftlicher Grenzen, die sich häufig weniger bei den WissenschaftlerInnen selbst als vielmehr in der gesellschaftlichen Wahrnehmung naturwissenschaftlicher Forschung aufspüren lässt. Problematisch ist hierbei der essentialistische, in interdisziplinärer Hinsicht gerade nicht aufgeklärte Zug mitsamt seiner weltanschaulichen und popularisierenden Funktion, einzelne naturwissenschaftliche Erkenntnisse als Erkenntnisse über *den* Menschen oder *die* menschliche Natur auszugeben – und auf diesem Weg die gesellschaftliche Relevanz der betriebenen Forschung sicherstellen zu wollen.

An diesem Punkt kann auf eine Wiederholung der Geschichte hingewiesen werden. Der vielerorts beschriebene Funktions- und Strukturwandel der Wissenschaften im 19. Jahrhundert hat um die Jahrhundertmitte ein Phänomen hervorgebracht, das kurz als »Populärmaterialismus« bezeichnet wurde.[3] Damit ist im deutschsprachigen Raum eine Bewegung gemeint, die sich im sog. Materialismusstreit in der Absetzung von eher konservativen philosophischen und theologischen Positionen formierte, indem sie die rasanten Erkenntnisgewinne und Institutionalisierungserfolge der Naturwissenschaften als Antworten auf philosophische Grundfragen interpretierte. Diese Bewegung setzte sich seit den 1860er Jahren im alle Welträtsel enträtselnden Populärdarwinismus fort. Die ältere Seelenlehre wird von der Phrenologie oder einer mit empirischen Methoden operierenden Psychologie beerbt – und ebenso werden letztlich sämtliche Gegebenheiten der ›menschlichen Wirklichkeit‹ als Wirkungen mechanistischer Naturprozesse dechiffriert. Mit der Konsequenz, dass auch gesellschaftliche und politische Belange biologischen Kategorien unterworfen wurden.

Spannend zu beobachten ist dabei die Sachlage der *anthropologischen Kontinuität*. Vertreter wie Opponenten populärmaterialistscher Strategien bedienen

---

3 | Vgl. Herbert Schnädelbach, Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt a.M. 1983 und Kurt Bayertz, Myriam Gerhard, Walter Jaeschke (Hg.), Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, Bd.1: Der Materialismus-Streit, Hamburg 2007.

sich beide ausdrücklich des Begriffs der Anthropologie. Wird die Naturwissenschaft gegen die Naturphilosophie in Stellung gebracht – so geschieht dies im Namen der Anthropologie. Werden dagegen philosophische Positionen gegen naturwissenschaftliche Deutungsmonopole ins Feld geführt – so geschieht auch dies im Namen der Anthropologie. Wie aber kommt es zu dieser Dehnbarkeit des Begriffs – und was hat sie zu bedeuten? Welche Semantiken haben sich der unscheinbaren Terminologie bemächtigt? Der Göttinger Physiologe Rudolph Wagner hält auf der 31. Versammlung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte 1854 einen »anthropologischen Vortrag«, in dem er gegen Carl Vogt die Vereinbarkeit von christlicher Religion und empirischer Naturforschung behauptet.[4] Und Ludwig Büchner beruft sich in *Kraft und Stoff* – der Bibel der neuen Materialisten – auf Feuerbachs Begriff der »Anthropologie (als) Blüte und Summe aller und jeder Wissenschaft und vollkommener Ersatz für Religion und Philosophie.«[5] Für Ernst Haeckel ergibt sich aus der auf die Frage nach dem Menschen zulaufenden Brisanz der Evolutionstheorie Darwins, dass die Anthropologie ins Zentrum der naturwissenschaftlichen Weltanschauung rückt. Sie umfasst mit dem Bereich der menschlichen Entwicklungsgeschichte die gesamte »Weltgeschichte« und ihr physiologisches Teilgebiet dehnt sich auf die Umweltbeziehungen des menschlichen Organismus insgesamt aus, d.h. auf »Oecologie und Geographie«. In die »Hauptzweige der Anthropologie« müssen sich »sämmtliche Wissenschaften (einordnen lassen), welche [...] von menschlichen Verhältnissen handeln (insbesondere auch alle sogenannten moralischen, politischen, socialen und historischen Wissenschaften, die Ethnographie etc.).«[6]

Bei einer so mehrdeutigen Begriffsverwendung liegt die Frage nahe, was der Begriff der Anthropologie eigentlich bezeichnet? Diskursanalytisch betrachtet und mit den Mitteln der begriffsgeschichtlichen Methode lässt sich zeigen, dass ein *philosophischer* Anthropologiediskurs mit Kant anhebt.[7] Allerdings konsolidiert sich dieser Diskurs erst um 1800 im Umfeld der *nach* Kant entstehenden Naturphilosophie. Während Kant die Anthropologie *in pragmatischer Hinsicht* bearbeitet – und ihr somit keinen Rang innerhalb der

---

4 | Vgl. Rudolph Wagner, Menschenschöpfung und Seelensubstanz. Ein anthropologischer Vortrag, Göttingen 1854.

5 | Ludwig Büchner (1855), Kraft und Stoff, Neudruck der ersten Auflage, hg. v. W. Bölsche, Leipzig o.J., 93-94.

6 | Ernst Haeckel (1866), Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie, Bd. 2, Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen, Berlin, New York 1988, 423ff., hier 433.

7 | Vgl. hierzu und im Folgenden Marc Rölli, Kritik der anthropologischen Vernunft, Berlin 2011.

systematischen Philosophie zuerkennt – macht es die naturphilosophische Behandlung des Menschen möglich, die Anthropologie auch systematisch innerhalb der philosophischen Wissenschaften zu verorten. Auf diese Weise gibt sie der älteren, in cartesianischen Denkbahnen verhafteten *medizinisch-physiologischen* Anthropologie eine neue Theoriegrundlage. Sie tut dies sogar in zweierlei Hinsicht – und bereitet damit den kontinuierlichen Fortbestand anthropologischen Denkens während des Strukturwandels der Wissenschaften vor; d.h. seine Weiterexistenz auch nach der Auflösung der idealistischen System- und Naturphilosophie. In den Diskussionen um die Jahrhundertwende entsteht nicht nur eine spekulative Identitätsphilosophie, die in ihrer Ausprägung bei Schelling die romantische Anthropologie mitsamt ihrer medizinischen und ästhetischen Ausformungen hervorbringt. Gleichzeitig wird unter Beibehaltung der erkenntnistheoretischen Restriktionen der Kantischen Transzendentalphilosophie ein quasi positivistisches Konzept von Naturphilosophie entwickelt, das auf der Grundlage induktiver Methoden im vormals von der Psychologie bearbeiteten Feld operiert. Allerdings wird dieses Gebiet auf die anthropologischen Bereiche der schon von Kant so genannten »Charakteristik« ausgedehnt, d.h. auf die Themen empirischer Charakterdifferenzen von Menschen, die physiologische und kulturelle Bestimmungen miteinander verschmelzen: Naturell, Mentalität und Temperament, Altersstufen, Krankheit und Gesundheit von Körper und Geist, Geschlecht, Entwicklungsstadien der Menschengattung, Völker und Rassen.[8] Dominieren in dieser zweiten Richtung des Postkantianismus zunächst die Fragestellungen der Psychologie, so werden diese zunehmend in anthropologischen Kontexten z.B. der Völker- und Rassenkunde, in physiologischen und statistischen Ableitungen (Phrenologie, Anthropometrie) oder auch in pädagogischen Zusammenhängen erweitert. Namhafte Vertreter dieser Richtung der philosophischen Anthropologie sind neben Jakob Friedrich Fries etwa Gottlob Ernst Schulze, der Verfasser des berühmten *Aenesidemus* (1792), bis hin zu Johann Friedrich Herbart, Friedrich Eduard Beneke oder auch dem bekannten Zellforscher Matthias Schleiden, der in einem Text von 1862 die Anthropologie als »Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens« fasst, die von Fries in einem »wesentlichen Theil« vollendet worden sei.[9]

Festzuhalten ist, dass sich im Diskursfeld philosophischer Anthropologien nach 1800 spekulativ-idealistische als auch erkenntniskritische und positivisti-

8 | Vgl. Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Kant's gesammelte Schriften, Bd. 7, Berlin 1917 (1798), 117-333.

9 | Vgl. Matthias Schleiden, »Ueber die Anthropologie als Grundlage für alle übrigen Wissenschaften, wie überhaupt für alle Menschenbildung«, in: Westermann's Jahrbuch der illustrierten Deutschen Monatshefte, Bd. 2, Braunschweig, 49-58, hier 55, 57. (Den Hinweis verdanke ich Alexandra Nießen.)

sche Ansätze finden lassen. In beiden Fällen sind enge Beziehungen zu nichtphilosophischen Themenfeldern der sich ausdifferenzierenden Humanwissenschaften vorhanden. Bereits Kant hatte in seinen Anthropologievorlesungen die Arbeitsgebiete der empirischen Psychologie (v.a. der Gemütskrankheiten) ebenso behandelt wie Fragen der Rassen- und Völkerkunde, der Physiognomik oder auch der physischen Konstitution des empirischen Charakters. Diese Thematik wird in der romantischen Anthropologie nach Schelling ebenso weiterbearbeitet wie in der Philosophie des subjektiven Geistes der Hegel-Schule oder in den an Fries anknüpfenden Anthropologien. Hirnphysiologie, Psycho-Pathologie und Rassenanthropologie spielen sich dabei im Fortgang ihrer wissenschaftlichen Konsolidierung zunehmend in den Vordergrund.[10] Parallel zu diesem Vorgang kann ein Bedeutungszuwachs der Anthropologie im Philosophiediskurs konstatiert werden. Hatte Kant die Anthropologie noch als populäre Vorlesung konzipiert und aus dem engeren Bereich der Schulphilosophie herausgehalten, so gewinnt sie zunächst in ihren unterschiedlichen (romantischen, positivistischen oder geistphilosophischen) Ausprägungen einen festen disziplinären Ort – bevor sie in einem weiteren Schritt als fundamentalphilosophischer Ansatz oder als Denkungsart der *Ersten Philosophie* aufgefasst wird. Dies geschieht bei Fries mit seiner *Neuen Kritik der Vernunft* (1807), die seit ihrer zweiten Auflage (1828) den erweiterten Titel trägt: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. Dieselben philosophischen Ansprüche werden zu Beginn der 1820er Jahre von Henrich Steffens und Johann Heinroth – und später auch von Ludwig Feuerbach erhoben, wenn er eine kritische Radikalisierung der Hegelschen Philosophie auf anthropologischer Grundlage einfordert.[11]

Pointiert gesagt, findet in der ersten Phase des philosophischen Anthropologiediskurses (von ca. 1770 bis 1860) ein kontinuierlicher Zuwachs an Bedeutung statt, der zuletzt in der populärwissenschaftlichen Übernahme des philosophischen Anspruchs selbst kulminiert. Wenn daher in philosophie- oder auch wissenschaftshistorischen Darstellungen ein Wechsel der Paradigmen – von einem idealistisch-naturphilosophischen Primat der Vernunft hin zu einem materialistischen Primat der naturwissenschaftlichen Weltanschauung – behauptet wird, so ist an diesem Punkt aus anthropologiegeschichtlicher

10 | In seinen Studien zur Geschichte der Sexualität hat Foucault sozialstatistische (Quételet), degenerationtheoretische (Morel), eugenische (Galton) und rassenkundliche (Gobineau) Ansätze in einem Dispositiv eng geführt, das zahlreiche Korrespondenzen zu der in der *Ordnung der Dinge* analysierten anthropologischen episteme aufweist. Vgl. Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, übers. v. U. Köppen, Frankfurt a.M. 1974 (1966), 384ff. und ders., Der Wille zum Wissen, übers. v. U. Raulff u. W. Seitter, Frankfurt a.M. 1992 (1976), 95ff.

11 | Vgl. Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: ders., Werke, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1975 (1843), 247-322.

Sicht skeptische Zurückhaltung mehr als wünschenswert. Mit dem Begriff anthropologischer Kontinuität wird gerade die fortdauernde Relevanz philosophischer Denkmuster und Vermittlungsfiguren im Rahmen naturwissenschaftlich, z.B. evolutionsbiologisch ausgerichteter Anthropologien signalisiert, die mit einem starken weltanschaulichen Anspruch auftreten und genau darin das metaphysische Element philosophischer Anthropologien weitertradieren oder sogar forcieren. Im gegenwärtigen Verständnis anthropologischer Diskurse bleiben diese Zusammenhänge zumeist verdeckt. Für den deutschsprachigen Raum liegt das auch daran, dass in den 1920er Jahren eine neue philosophische Anthropologie entstanden ist, die mit den Namen Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen u.a. verbunden ist. Sie dominiert bis heute den gesamten Anthropologiebereich in der deutschsprachigen Philosophie (und ebenso in den Sozialwissenschaften). Sofern ihre Hauptprotagonisten stets ihre ganz eigene Fundierungsleistung des Fachs betonen, findet sich in ihren Texten kaum eine Spur von älteren Traditionen des anthropologischen Denkens in der Philosophie. Vielmehr heben sie jeweils eine zeitgenössische Krisensituation hervor, auf die sie im Gestus der Notwendigkeit mit einer *Wiedergewinnung des Menschen* reagieren. In dieser liege das Remedium für eine mit sich uneins gewordene, sich selbst entfremdete Menschheit, die im Auseinanderklaffen von Natur und Geist (Kultur) die Orientierung verloren habe.

Wie bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts, als im Namen des ganzen Menschen das physikalische Kausalitätsmodell für anthropologische Belange als unzureichend (»mechanistisch«) kritisiert wurde, wird auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts nach dem Vorbild medizinischer Reformbewegungen die Gegenwart einer Krise konstatiert, die sich in der Vorherrschaft einer instrumentellen oder technischen Rationalität und ihrem Verfehlen dessen, was den Menschen eigentlich zum Menschen macht, manifestiert. Das Abendland scheint dem Untergang geweiht, der Geist ein Widersacher der Seele – nach dem Ende des Ersten Weltkriegs machen sich die veränderten Lebens- und Arbeitsbedingungen der »zweiten industriellen Revolution«, d.h. die neuen (chemischen, elektro- und ingenieurstechnischen) Industrien mitsamt ihren Organisationsformen der Massenproduktion auf einschneidende Weise bemerkbar.[12] Es entstehen tayloristisch inspirierte dystopische Entwürfe ebenso wie philosophische Reformprogramme, die ein am Menschen orientiertes Denken verkünden, das den naturwissenschaftlich und ökonomisch disziplinierten Verstand mit einer umfassenden, moralische, teleologische, vitale und ästhetische Aspekte einbeziehenden Vernunft konfrontiert. Die neue Bewegung der philosophischen Anthropologie zeichnet hier aus, den Menschen auf einer naturphilosophisch modellierten biologischen Ebene des Lebens auf einer »Stufe des Organischen« abgesetzt von Pflanze und Tier zu thematisie-

12 | Vgl. Georges Friedmann, La crise du progrès, Paris: Gallimard 1935.

ren.[13] Bestätigung findet die bereits für die erste Phase philosophischer Anthropologie charakteristische naturphilosophische, d.h. in einem Begriff vom Leben verankerte Bestimmung des Menschseins, die der anthropologischen Vernunft inhärent ist und ihren engen Bezug auf die biologischen Wissenschaften erklärt.

Es greift deutlich zu kurz, wenn Plessner meint: »Jede Zeit findet ihr erlösendes Wort. Die Terminologie des achtzehnten Jahrhunderts kulminiert in dem Begriff der Vernunft, die des neunzehnten im Begriff der Entwicklung, die gegenwärtige im Begriff des Lebens.«[14] Für die anthropologische Kontinuität ist vielmehr entscheidend, dass die Idee des Lebens stets für eine Vermittlung der Gegensätze Leib-Seele oder Körper-Geist steht, die mit den Mitteln des Verstandes – aufgrund seiner Abhängigkeit von empirischen Erkenntnissen, die im Rahmen der Erscheinungswelt objektiv zu verorten sind – unerreichbar ist. *Entwicklung* des *Lebens* nach Maßgabe der *Vernunft*: nichts anderes hat die anthropologische Vernunft im Sinn, seitdem sie im Begriff des Organismus und der inneren Zweckmäßigkeit nach Kant eine Möglichkeit gefunden hat, die Selbstorganisation der Natur oder die Evolution des Lebendigen zu denken. Es ist Schelling, der als erster die physiologische Betrachtung des Menschen philosophisch rehabilitiert und gleichzeitig die mechanistischen Kausalverhältnisse eines physikalischen Naturverständnisses hinter sich gelassen hat.[15] Zwar wird die idealistische Denkfigur mit der Zeit brüchig – und die Vernunft verliert sich in einem nicht wirklich transparent zu machenden Unbewussten körperlich-seelischer Phänomene – aber in den anthropologischen Utopien und eugenischen Idealen, die z.B. als Entwicklungsziele evolutionärer Prozesse vorgestellt werden, bleiben doch ihre Anliegen der Vermittlung und Versöhnung weiterhin präsent.[16] Es ist merkwürdig genug, dass zu einer Zeit der ex-

13 | Vgl. Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern 1975 (1928) und Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie, Berlin, New York 1975 (1928).

14 | Plessner, Die Stufen des Organischen, a.a.O., 3.

15 | Vgl. Friedrich W.J. Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797), in: ders., Historisch-kritische Ausgabe, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, hg. v. M. Durner, Stuttgart 1994, 59-306, hier 93.

16 | Vgl. Hedwig Conrad-Martius, Utopien der Menschenzüchtung. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen, München 1955. Eine spannende Kontrastfolie zu den eugenischen Utopien bietet Samuel Butlers Roman *Erewhon* (1872, 1901), der in seinem Kernstück, dem »Buch der Maschinen«, eine Auseinandersetzung mit Darwins Evolutionstheorie im Kontext der Fortschrittsemphase von Industrie und Technik bietet. Butlers Ansatz zeichnet sich durch ein ethnographisches Verfahren *avant la lettre* aus, das auf die politischen Machtverhältnisse und die damit verbundenen Strategien der

plizit anthropologischen Ausrichtung biopolitischer Aktivitäten – im Rahmen von Rassenhygiene und medizinischer Degenerationsbekämpfung bereits in der Weimarer Republik und dann vor allem im NS-Staat – eine philosophische Anthropologie neu entsteht, die sich nicht im Klaren darüber ist, dass sie ältere Traditionen desselben Namens fortschreibt.[17]

Mit dieser Skizze eines seit über zweihundert Jahren weit verzweigten philosophischen Anthropologiediskurses wird umgekehrt auch auf die Geschichte einer sich fortgesetzt artikulierenden Anthropologiekritik verwiesen. Für Kant gibt es zwei Varianten einer möglichen Anthropologie: eine physiologische, die nicht wissenschaftlich betrieben werden kann, und eine pragmatische, die als eine empirische und populäre Wissenschaft gilt, aber nicht imstande ist, transzendentale Ansprüche zu erheben. Selbst wenn er eine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* publiziert, bleibt er allen Versuchen gegenüber kritisch eingestellt, die Anthropologie als philosophische Disziplin zu begreifen – oder gar Philosophie auf Anthropologie reduzieren zu wollen. Wie Antonino Falduto und Heiner Klemme in ihrem Beitrag demonstrieren, schiebt Kant aus systematischen Gründen der transzendentalen Deutung empirischen Wissens einen Riegel vor. Bei Hegel liegen die Dinge laut Christoph J. Bauer insofern ähnlich, als er die Anthropologie nun zwar als Teilgebiet in die Philosophie des Geistes integriert, gleichzeitig aber daran festhält, ihre Themen und Problemstellungen im Zuge der Entwicklung des subjektiven wie objektiven Geistes – quasi pragmatisch, d.h. im Kontext einer »Weltkenntnis« – zu konkretisieren und über ihre naturalistische Begrifflichkeit hinauszuführen. Zeitlich versetzt werden auch die naturphilosophischen Grundlagen der romantischen und idealistischen Anthropologien oder überhaupt der materialistischen Weltanschauung kritisch bekämpft oder auch Konzeptionen der philosophischen Anthropologie als solche problematisiert. Man könnte hier an die im Neukantianismus vorgetragene Kritik des Psychologismus der Fries'schen anthropologischen Vernunftkritik denken, an Friedrich A. Langes Materialismuskritik oder auch daran, wie Marx Roberto Nigro zufolge die anthropologische Philosophie Feuerbachs in die Schranken weist.[18] Nietzsches Figur des »Übermen-

Wissensproduktion (Anthropologie, Religion, Kolonialismus, Menschenbild) im Sinne einer fiktiven Feldforschung und Verfremdungspraxis der kulturellen Voraussetzungen reflektiert.

17 | Vgl. Odo Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a.M. 1973, 124.

18 | Weitere Beispiele philosophischer Anthropologiekritiken liefern Julius Schaller, Die Phrenologie in ihren Grundzügen und nach ihrem wissenschaftlichen und practischen Werthe, Leipzig 1851, oder Erich Adickes, Kant contra Haeckel. Für den Entwicklungsgedanken – gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus, Berlin 1906.

schen« liegt, wie Andrea Bertino und Werner Stegmaier belegen, ebenfalls die Zurückweisung anthropologischer Annahmen zugrunde.

Nicht anders ergeht es der anthropologisch erneuerten Philosophie in der Nachfolge Schelers und Plessners, sofern sich die Hauptlinien der philosophischen Richtungen (Pragmatismus, Phänomenologie, Sprachanalyse, Existenzphilosophie, Hermeneutik, Strukturalismus) Ende des neunzehnten und zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts regelmäßig antipsychologistisch und antinaturalistisch positionieren und daher auch jede Form des Anthropologismus strikt oder wenigstens rhetorisch ablehnen. Christoph Hubig erinnert hier an Heideggers, Gerhard Gamm an Adornos harte Kritiken. In diesen Kontext gehört ebenso die These von der Antiquiertheit des Menschen von Günthers Anders, wie Rüdiger Zill ausführt, wie auch die frühe, von Dirk Jörke dargestellte Anthropologiekritik von Jürgen Habermas. Zu denken wäre auch an die Ignoranz im »analytischen Lager«, an die systemtheoretische Überholung anthropologischer Soziologiegrundlagen oder an die dezidiert anti-anthropologisch vorgetragene Nietzscherezeption im französischen Strukturalismus, die sich bei Deleuze und Derrida bis zu Foucaults Proklamation des baldigen Verschwindens des Menschen wiederfindet.[19] Diese ist das Thema von Petra Gehring. Sie verbindet sich mit einer politisch motivierten Ablehnung anthropologischer Vorurteile, die nicht-europäische Kulturen entwicklungslogisch herabzusetzen und damit kolonialistisch zu regieren und ökonomisch auszubeuten erlauben. Hier knüpft sich ein Band von Deweys Kritik an deutscher Philosophie und Politik über Lévi-Strauss' ethnologischer Ablehnung humanistischer Ideale, die von Heike Kämpf rekonstruiert wird, bis hin zur Entstehung von Kulturtheorien, die mit der Einführung eines pluralistischen Selbstverständnisses in die ethnographische Forschung operieren. Selbst Wittgensteins Auseinandersetzung mit Frazer verbindet in ähnlicher Weise, wie Alfred Nordmann in seinem Beitrag deutlich macht, Wissenschaftstheorie, Anthropologiekritik und pragmatische Skepsis. Es ist daher bezeichnend, dass aktuell in den philosophischen Diskurs ein Anthropologiebegriff reimportiert wird, der seine Wurzeln in einem ethnologischen Zusammenhang findet: in der angelsächsischen Tradition der *cultural anthropology*. Wenn zum Beispiel Latour von »symmetrischer Anthropologie« spricht, dann bezieht er sich auf einen ethnomethodologischen Ansatz, der es möglich macht, Menschen und ihre Handlungen in »Akteur-Netzwerken« aufzulösen, sofern sie aus diesen heraus, in den Bezügen zu Akteuren aller Art: Dinge, Techniken, Infrastrukturen etc., und damit als Momente von Kollektiven genauer zu bestimmen

19 | Vgl. Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1997, 24ff. Weitere Buchbeiträge zu Derrida und Deleuze, aber auch zu Luhmann und Latour waren geplant, sind aber leider nicht – und dies aus sehr unterschiedlichen Gründen – zustande gekommen.

sind.[20] Hier stellt sich nicht mehr die Frage nach dem Menschen, weil deutlich geworden ist, dass diese Frage auf ein Wesen zielt, das immer wieder seine gesellschaftlichen, d.h. ökonomisch und technisch bedingten Lebensumstände und damit auch die Vielfalt der Lebensweisen normativ kontrolliert und marginalisiert.

Mit der Übertragung eines aus kulturalistischen Kontexten stammenden Anthropologiebegriffs in den philosophischen Diskurs wird zwar der metaphysische Tiefsinn seiner eigenen Geschichte und damit auch einige Fallstricke elegant überflogen. Aber so bleibt das Terrain der anthropologischen Vernunft kritisch unbearbeitet und damit weiterhin im Stillen wirksam. Das vorliegende Buch setzt sich zum Ziel, die Geschichte der philosophischen Anthropologie aufzuarbeiten, indem es die Potentiale der philosophischen Anthropologiekritik ins Licht rückt – und womöglich mit den Einsichten verbindet, die im nicht länger biologistischen, kolonialen oder rassistischen Denken der cultural oder social anthropology vorliegen. Dabei gerät die in einem Gegensatz festgefahrene Frontstellung des modernen Naturalismus und des konservativen und traditionellen Humanismus ins Wanken.

20 | Vgl. Bruno Latour, Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, übers. v. G. Roßler, Berlin 1995 (1991). Siehe zu diesem Themenkomplex auch Marc Rölli, »Was versteht man heute eigentlich unter ›philosophischer Anthropologie‹?«, in: Journal Phänomenologie, Schwerpunkt »Philosophische Anthropologie – Anspruch und Kritik«, 34/2010, 4-10.

Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie

Antonino Falduto und Heiner F. Klemme

Einleitung

In der Vorrede zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* weist Kant, die stoische Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik aufnehmend, darauf hin, dass die Ethik einen empirischen (»*praktische Anthropologie*«) und einen »rationalen« Teil umfasst, der »eigentlich *Moral* heißen könnte«.[1] Den rationalen Teil der Moral nennt Kant auch »Metaphysik der Sitten« und »reine Moralphilosophie«.[2] Diese Aussage über das Verhältnis von Anthropologie und »reiner Moralphilosophie« ist als Kritik an allen Versuchen zu verstehen, den für die Moralphilosophie zentralen Begriff der unbedingten Verbindlichkeit (*obligatio*) mit den Mitteln von Anthropologie und empirischer Psychologie zu erklären. Wenn es überhaupt ein moralisches Gesetz gibt, das »als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll«, dann muss es Kants Auffassung zufolge »absolute Notwendigkeit bei sich führen«.[3] Weil empirische Erkenntnis grundsätzlich keine absolute Notwendigkeit bei sich führt, liegt Kants Verständnis nach auf der Hand, dass der »Grund der Verbindlichkeit [...] nicht in der Natur des Menschen oder in den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft«.[4] Diese klare Grenzziehung, die explizit gegenüber der von Christian Wolff und seinen Anhängern verfolgten *philosophica practica universalis* (»allgemeine praktische Weltweisheit«[5]), implizit aber auch gegen die von Francis Hutcheson

1 | Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1785], in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (etc.), Berlin 1900ff. [im Folgenden zitiert als AA Werk: mit Band- und Seitenangabe, hier Bd. 4, 388.

2 | Ebd., 389.

3 | Ebd., 389.

4 | Ebd., 389.

5 | Vgl. ebd., 390.

und Adam Smith vertretene Ethik moralischer Gefühle gerichtet ist, hat zur Folge, dass sich Kant in der *Grundlegung*, seiner einflussreichsten moralphilosophischen Schrift, kaum zu Fragen der Anthropologie und empirischen Psychologie äußert. Weil in ihr sein Interesse der »Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität*« gilt, d.h. des kategorischen Imperativs,[6] ist ihre Vernachlässigung zwar verständlich, aber keineswegs so zu verstehen, als ob Anthropologie und Psychologie nicht von eminenter Bedeutung für Kants praktische Philosophie wären. Dies wird schon alleine dadurch deutlich, dass Kants These, wonach wir unsere Pflichten (*officia*) durch die Anwendung des kategorischen Imperativs auf unsere Maximen erkennen, vermögenstheoretische Unterscheidungen voraussetzt, die von Kant im Kontext seiner Anthropologie erörtert werden.[7]

Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Kants wichtigste Publikation zum Themenbereich von empirischer Psychologie und Anthropologie, geht auf ein Privatkolleg zurück, das Kant jeweils im Winter von 1772/73 bis 1795/96 hält, während er im Sommer über Physische Geographie liest.[8] Seine Absicht ist es, die Anthropologie »zu einer ordentlichen academischen disciplin« zu machen.[9] Der Inhalt dieser Vorlesungen ist uns durch eine Reihe von studentischen Nachschriften bekannt, die 1997 in einer kritischen Ausgabe innerhalb seiner *Gesammelten Schriften* (Akademie-Ausgabe) erschienen sind.

---

6 | Vgl. ebd., 392. Zur ›Deduktion‹ des kategorischen Imperativs im dritten Abschnitt der *Grundlegung* siehe Heiner F. Klemme »Freiheit oder Fatalismus? Kants positive und negative Deduktion der Idee der Freiheit in der *Grundlegung* (und seine Kritik an Christian Garves Antithetik von Freiheit und Notwendigkeit)«, in: Deduktion oder Faktum? Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes im dritten Abschnitt der ›Grundlegung‹, hg. v. Heiko Puls, Berlin 2014, 61-103.

7 | Siehe Heiner F. Klemme, »Erkennen, Fühlen, Begehren – Selbstbesitz. Reflexionen über die Verbindung der Vermögen in Kants Lehre vom Kategorischen Imperativ«, in: Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie, hg. v. Inga Römer, Berlin 2014, 79-99, sowie zur Vermögenslehre allgemein Antonino Falduto, The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy, Berlin 2014.

8 | Vgl. Emil Arnoldt, »Möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen«, in Emil Arnoldt, Gesammelte Schriften, hg. von Otto Schöndörffer, Bd. 5: *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung, Teil 2*, Berlin 1909, 173-344. Vgl. dazu auch Reinhard Brandt, »Kants pragmatische Anthropologie: Die Vorlesung«, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Band 19 (1994), 41-49, hier 41: »Im Wintersemester [1772/1773] hielt Kant die Vorlesung über Anthropologie oder empirische Psychologie zum ersten Mal; es war ein Privatkolleg, zu dem er als neu ernannter Ordinarius für Logik und Metaphysik nicht verpflichtet war.«

9 | Vgl. Kants Briefwechsel, AA, Bd. 10-13, hier Bd. 10, 145.

Der Nutzen der Anthropologie besteht nach Kant vor allem darin, Kenntnisse zu vermitteln, die die akademische Jugend klug für die Welt machen. Zum genauen Verhältnis von reiner Philosophie (Moralphilosophie) und seinen Vorlesungen über Anthropologie äußert sich Kant jedoch niemals eindeutig. Unbestritten ist jedoch, dass der Wert der anthropologischen Forschungen durch die Freiheit des Menschen markiert wird, ein Begriff, den sich die Anthropologie von der kritischen Philosophie vorgeben lässt. Auffassungen des Menschen, die nicht den Begriff der Freiheit in das Zentrum rücken, werden von Kant zurückgewiesen.

Im Folgenden werden einige Aspekte von Kants ›kritischer‹ Anthropologie etwas vertiefend dargestellt.

Kant und die Tradition: Die Entstehung einer neuen philosophischen Disziplin

In der Entwicklung der kantischen Idee von Anthropologie spielt die Tradition der deutschen Schulmetaphysik eine zentrale Rolle. Ein erster Beweis dafür ist Kants Wahl des Lehrbuchs für seine Vorlesungen über Anthropologie, die auf Alexander Gottlieb Baumgartens (1714-1762) *Psychologia empirica* gefallen ist. Baumgarten ist ein Vertreter der leibniz-wolffschen Tradition, dessen lateinische Schriften große Verbreitung an den deutschen Universitäten im 18. Jahrhundert genießen.[10] Baumgarten veröffentlicht 1739 ein in lateinischer Sprache verfasstes Buch über Metaphysik (*Metaphysica*),[11] das in vier Sektionen unterteilt ist (*ontologia, cosmologia, psychologia, theologia naturalis*) und dessen zweiter Teil der »Psychologie« (*psychologia empirica, psychologia rationalis*) gewidmet ist.

Ausgehend von der Lektüre Baumgartens und einige Ideen der wolffschen Unterscheidung zwischen empirischer und rationaler Psychologie kritisch im Blick, spricht Kant schon in der *Kritik der reinen Vernunft* deutliche Worte über die »psychologische« Analyse. Zum einen grenzt Kant die Analyse der menschlichen Seele vom Gebiet der apriorischen philosophischen Untersuchung ab: Er widmet der Seele als Substanz keine rein philosophische Behandlung mehr, so dass die rationale Psychologie im Rahmen der Trans-

10 | Über diesen Autor siehe Clemens Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein intellektuelles Porträt, Stuttgart 2011.

11 | Metaphysica per Alexandrum Gottlieb Baumgarten, Professorem Philosophiae, Halae Magdeburgicae, Impensis C. H. Hemmerde 1739. Vgl. die deutsche Übersetzung von G. F. Meier (1766) und ihre Neuherausgabe von J. A. Eberhard (1783). Vgl. außerdem Alexander Gottlieb Baumgarten, Metaphysica – Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe, hg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Stuttgart 2011.

zendentalphilosophie nicht mehr thematisch wird. Zum anderen findet die empirische Psychologie als Untersuchung der Seele als des Gegenstandes des inneren Sinnes (und damit als Erscheinung) keinen Platz mehr in der apriorischen philosophischen Analyse.[12] Allerdings wird der empirischen Seelenlehre als Beobachtungslehre, im Gegensatz zur rationalen Psychologie, vorläufig »ein Plätzchen« im Rahmen rein philosophischer Untersuchungen zugebilligt, als »ein so lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre) seine eigene Behausung wird beziehen können.«[13]

Vergleicht man die studentischen Nachschriften von Kants Anthropologiekolleg, die im Band XXV der kritischen Ausgabe der *Gesammelten Schriften* Kants erschienen sind, und die 1798 veröffentlichte *Anthropologie in pragmati-*

---

12 | Vgl. dazu Heiner F. Klemme, Kants Philosophie des Subjekts. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg 1996.

13 | Vgl. die komplette Textstelle aus Kants Kritik der reinen Vernunft [1781/1787], im Folgenden KrV, A 848-849/B 876-877: »Wo bleibt denn die empirische Psychologie, welche von jeher ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat, und von welcher man in unseren Zeiten so große Dinge zu Aufklärung derselben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas Taugliches a priori auszurichten? Ich antworte: sie kommt dahin, wo die eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden muß, nämlich auf die Seite der angewandten Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Principien a priori enthält, die also mit jener zwar verbunden, aber nicht vermischt werden muß. Also muß empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannt sein, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen. Gleichwohl wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Episode) ein Plätzchen darin verstatten müssen und zwar aus ökonomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht so reich ist, daß sie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daß man sie ganz ausstoßen, oder anderwärts anheften sollte, wo sie noch weniger Verwandtschaft, als in der Metaphysik antreffen dürfte. Es ist also bloß ein so lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre) seine eigene Behausung wird beziehen können.«
Vgl. auch Immanuel Kant über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat, hg. v. D. F. Th. Rink, Königsberg 1804 (= AA, Bd. 20, 253-312). »Die Psychologie ist für menschliche Einsichten nichts mehr, und kann auch nichts mehr werden, als Anthropologie, d.i. als Kenntniß des Menschen, nur auf die Bedingung eingeschränkt, sofern er sich als Gegenstand des inneren Sinnes kennet.« Ebd., 308.

scher Hinsicht mit Baumgartens *Metaphysica*, wird deutlich, dass Kant in vielen Punkten Baumgarten folgt: Sowohl der erste Teil der Nachschriften als auch der erste Teil der *Anthropologie* ist der Erforschung der drei Grundvermögen des menschlichen Gemüts gewidmet, und damit den Vermögen zum theoretischen Erkennen, zum Fühlen von Lust und Unlust und zum Begehren überhaupt. Diese Dreiteilung wird ebenso aufgebaut wie von Baumgarten, der die triadische Struktur in seiner *Psychologia empirica* und in seiner *Ethica philosophica* (1740) darstellt. Trotzdem, und in diesem Fall anders als bei Baumgarten, spielen im zweiten Teil der anthropologischen Analyse Kants die Grundvermögen keine Rolle mehr, und Kant stellt dort eigene originelle Gedanken (insbesondere über den Gefühlsbegriff) dar.[14]

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Kant gegen die Tradition und insbesondere gegen Baumgarten der Disziplin der Anthropologie einen alternativen Platz im Rahmen des philosophischen Systems reserviert: Im Gegensatz zum traditionellen philosophischen Bild (einschließlich der empirischen Psychologie nach dem Modell Baumgartens) geht die Anthropologie im Rahmen der metaphysischen Untersuchungen allen anderen Disziplinen voran, statt ihnen zu folgen.[15] Noch bemerkenswerter ist allerdings, dass Kant die traditionellen Themen der empirischen Psychologie nicht mehr mit den Mitteln der philosophischen Untersuchung analysieren möchte.[16]

---

14 | Vgl. Reinhard Brandt, W. Stark, »Einleitung«, AA, Bd. 25, 27: »Mit der Erweiterung der Anthropologie über die Seelenvermögen hinaus (zum späteren Teil II) scheint Kant die Vorlage der Baumgartenschen *Metaphysik* gänzlich zu verlassen und auf seine eigenen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) zurückzugreifen.«

15 | »In seiner *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winter-halbenjahre 1765-1766* [...] berichtet Kant von gewissen Umstellungen, die er innerhalb dieser [= Baumgartens] Metaphysik vorgenommen habe; aus den jüngst veröffentlichten Vorlesungsnachschriften Herders läßt sich schließen, daß Kant dieselben schon vor dieser ›Nachricht‹ ein paar Jahre lang stillschweigend praktiziert hat. Das Auffälligste und für die Zeitgenossen gewiß Revolutionäre der neuen ›Einrichtung‹ besteht darin, daß die empirische Psychologie an den Anfang der Metaphysik rückt: ›Ich fange demnach nach einer kleinen Einleitung von der empirischen Psychologie an, welche eigentlich die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen ist‹.« Norbert Hinske, »Kants Idee der Anthropologie«, in: Heinrich Rombach (Hg.), Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag, Freiburg i.Br. 1966, 410-427, hier 412. »Die Metaphysik halte in sich 1. Anthropologie, 2. Physik, 3. Ontologie, 4. Ursprung aller Dinge, Gott und die Welt, also Theologie.« Paul Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte, Berlin 1911, 149.

16 | »Kant [konnte] seine eigene pragmatische Anthropologie als eine Fortsetzung der empirischen Psychologie mit anderen Mitteln verstehen.« Norbert Hinske, »Wolffs empi-

Anthropologie als pragmatische Disziplin und Weltkenntnis

Wenn die Anthropologie nicht mehr mit der empirischen Psychologie gleichgesetzt werden kann und sie trotzdem die Themen dieser Disziplin aufgreift, muss man sich fragen: Was macht genau die Disziplin der Anthropologie aus, wie Kant sie darstellt, und wie und inwiefern ist diese Disziplin mit der Philosophie verbunden? Vorläufig kann man sagen, dass das Verständnis der kantischen Anthropologie die Kenntnis der Transzendentalphilosophie[17] voraussetzt. Um den besonderen Platz der Anthropologie als eine von der Transzendentalphilosophie nicht unabhängige Disziplin zu verstehen, ist zunächst

rische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert«, in: Norbert Hinske (Hg.), *D*ie Bestimmung des Menschen (Aufklärung, Band 11/1, 1996), 97-107, hier 98.

17 | Michel Foucault vertritt bekanntlich in seiner *Einführung in Kants ›Anthropologie‹* (Frankfurt a.M. 2010, frz. 2008) die Auffassung, dass Kant keine »klare Antwort« (2010, 102) auf das Verhältnis von Empirie und Reflexion, Erfahrung und Apriori geben hat. »Es gibt in der *Anthropologie* ein doppeltes System der Solidarität: mit der kritischen Reflexion und der transzendentalen Philosophie einerseits, andererseits jedoch mit der immensen Serie von anthropologischen Untersuchungen, die sich, vor allem in Deutschland, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entwickelt.« (2010, 102; vgl. 113-118) Foucault entwickelt aus dieser Diagnose eine fundamentale Kritik an jeder Form anthropologischer Reflexion und an der nachkantischen Philosophie allgemein (»Man sieht, in welchem Netz des Widersinns und der Illusionen die Anthropologie und die zeitgenössische Philosophie sich aufeinander eingelassen haben. Man wollte die Anthropologie als Kritik gelten lassen, als eine Kritik, die von den Vorurteilen und vom leblosen Gewicht des *Apriori* befreit wäre; während sie nur in den Bereich des Fundamentalen führen kann, insofern sie in der Botmäßigkeit eine Kritik bleibt. [...] Im Namen dessen, was ist, das heißt dessen, was die Anthropologie ihrer Essenz nach in dem Ganzen des philosophischen Feldes sein soll, muß man alle diese ›philosophischen Anthropologien‹ verwerfen, die sich als natürlicher Zugang zum Fundamentalen geben; und all diese Philosophien, deren Ausgangspunkt und konkreter Horizont durch eine gewisse anthropologische Reflexion über den Menschen definiert sind. Hier wie dort spielt eine ›Illusion‹ mit, der der westlichen Philosophie seit Kant eigen ist. Sie hält in ihrer anthropologischen Form der transzendentalen Illusion die Waage, welche die Metaphysik vor Kant in sich barg. Mittels Symmetrie und indem man sich auf sie als einen Leitfaden bezieht, kann man verstehen, worin diese anthropologische Illusion besteht.« 2010, 114-115). Das Hauptproblem der Philosophie besteht nach Foucault darin, sich nicht von der »Subjektivität als fundamentaler These und Ausgangspunkt ihrer Reflexion befreit« (2010, 116) zu haben. Siehe weiterführend Andrea Hemminger, Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?, Berlin, Wien 2004, und Marc Rölli, Kritik der anthropologischen Vernunft, Berlin 2011, 482ff.

die Unterscheidung zwischen einer schulphilosophischen und einer weltbegrifflichen Charakterisierung der Untersuchungen Kants zentral. Durch diese Unterscheidung wird klar, inwiefern sich Kants Anliegen von den (im weiteren Sinne so zu verstehenden) anthropologischen Analysen seiner Zeitgenossen unterscheidet.[18] Kants Anthropologie steht nicht im Dienst der Metaphysik, aber sie soll die Metaphysik auch nicht überflüssig machen.[19]

Nach Kant beziehen sich sowohl der Weltbegriff wie auch der Schulbegriff auf eine Philosophie als eine Vernunftwissenschaft a priori: Bis zur Zeit Kants ist »der Begriff von Philosophie nur ein Schulbegriff, nämlich von einem System der Erkenntniß, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die logische Vollkommenheit der Erkenntniß zum Zwecke zu haben.«[20] Dagegen beabsichtigt Kant, die Philosophie auch in einer anderen Perspektive als akademische Disziplin anzuwenden: Die akademische Philosophie, d.h. die Philosophie in ihrem Schulbegriff, soll auch für die »Fortschritte in der Kultur« von Nutzen sein, so dass die an den Universitäten »erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt« angewandt werden können.[21] Das ist das Ziel der anthropologischen Disziplin, wie Kant es am Anfang seiner Vorlesungen über Anthropologie und in den ersten Zeilen der Vorrede der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* erklärt.[22] Infolgedessen erläutert Kant, dass er beabsichtigt, die Anthropologie als eine »Lehre von der Kenntnis des Menschen« darzustellen, die sich nicht darauf beschränkt, eine »physiologische« Disziplin zu sein und damit auf die Erforschung dessen zu zielen, »was die Natur aus dem Menschen macht«.[23] Angestrebt wird stattdessen, die Anthropologie als

18 | Vgl. Antonino Falduto, The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy, Berlin 2014.

19 | Dies trifft auf David Hume zu. Hume ersetzt (programmatisch in der Einleitung zum ersten Band seines *Treatise of Human Nature*, 1739) die Leit- und Fundamentalwissenschaften der Metaphysik durch eine Theorie der menschlichen Natur.

20 | KrV, A 838/B 866.

21 | Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA Bd. 7, 119.

22 | Vgl. auch frühere Schriften, wie z.B. *Von den verschiedenen Racen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbjahr 1775*, AA Bd. 2, 443: »Diese Weltkenntniß ist es, welche dazu dient, allen sonst erworbenen Wissenschaften und Geschicklichkeiten das Pragmatische zu verschaffen, dadurch sie nicht bloß für die Schule, sondern für das Leben brauchbar werden, und wodurch der fertig gewordene Lehrling auf den Schauplatz seiner Bestimmung, nämlich in die Welt, eingeführt wird.«

23 | Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, a.a.O., 119.

eine »pragmatische Menschenkenntnis«[24] zu erforschen, um herauszufinden, was der Mensch »als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll.«[25]

Philosophische Untersuchungen, die der Orientierung in der Welt dienen, zielen nicht nur auf die Einheit aller Kenntnisse in systematischer Hinsicht ab: Sie beziehen vielmehr alle philosophischen Kenntnisse »auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft«.[26] Im Gegensatz zur schulphilosophischen Anwendung der Philosophie ist die systematische Einheit aller philosophischen Kenntnisse auf dem Standpunkt der wesentlichen Zwecke der Vernunft eine Disziplin, die eine Antwort auf existentielle Fragen des Menschen sucht. Während Philosophie in diesem Sinne nach ihrem »Schulbegriff«, wie erwähnt, »das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunfterkenntnisse aus Begriffen« ist, ist die Philosophie »nach dem Weltbegriffe« die »Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft.«[27]

---

24 | Kant konzipiert die Anthropologie allerdings nicht von vornherein als pragmatische Anthropologie. Die spezifisch pragmatische Funktion der Anthropologie wird von ihm erstmals in seiner Vorlesung aus dem Wintersemester 1775/76 hervorgehoben: »Die Anthropologie ist also eine pragmatische Kenntnis deßen was aus seiner Natur fließt, aber nicht eine physische oder geographische, denn die sind an Zeit und Ort gebunden, und nicht beständig.« (AA, 25, 471). In seinen früheren Vorlesungen hatte Kant noch mit einer in der Tradition der psychologia empirica (und damit der Metaphysik) stehenden Analyse des Ich als Substanz begonnen; vgl. Klemme 1996, 76ff.

25 | Ebd.

26 | Vgl. KrV, A 838-840/B 866-868.

27 | Kant, Logik, Ein Handbuch zu Vorlesungen, AA Bd. 9, 23. »Zur Philosophie nach dem Schulbegriffe gehören zwei Stücke: Erstlich ein zureichender Vorrath von Vernunfterkenntnissen, für's Andre: ein systematischer Zusammenhang dieser Erkenntnisse oder eine Verbindung derselben in der Idee eines Ganzen. Einen solchen streng systematischen Zusammenhang verstattet nicht nur die Philosophie, sondern sie ist sogar die einzige Wissenschaft, die im eigentlichsten Verstande einen systematischen Zusammenhang hat und allen andern Wissenschaften systematische Einheit giebt. [...] Was aber Philosophie nach dem Weltbegriffe (*in sensu cosmico*) betrifft: so kann man sie auch eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft nennen, sofern man unter Maxime das innere Princip der Wahl unter verschiedenen Zwecken versteht. Denn Philosophie in der letztern Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle andern Zwecke subordinirt sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.« Ebd., 24. Die sog. ›Jäsche-Logik‹ ist eine 1800 von Jäsche herausgegebene Mitschrift von Kants Vorlesung. Zur Edition des Textes vgl. Norbert Hinske, »Die Jäsche-Logik und ihr besonderes Schicksal im Rahmen der Akademie-Ausgabe«, in

Die Idee einer Vereinigung alles Wissens zur Steigerung des Allgemeinwohls findet sich wiederholt in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, wo Kant in der Vorrede expliziert, dass durch diese Disziplin »der Wachsthum der gemeinnützigen Wissenschaft befördert und beschleunigt wird.«[28]

In der gleichen Vorrede unterscheidet Kant sehr deutlich zwischen den anthropologischen Analysen, die er verfolgt, und anderen Typen von anthropologischen Analysen, die zu seiner Zeit von vielen Zeitgenossen (wie Johann Fr. Blumenbach, Samuel Th. Soemmerring, Ernst Platner) initiiert wurden, die aber keine »weltphilosophischen« Ansprüche erheben, sondern Beobachtungswissenschaften (mitsamt wissenschaftlichem Selbstverständnis) bleiben.

Im Gegensatz zu einer physiologischen Anthropologie, die den Menschen als Naturobjekt oder Produkt der Natur innerhalb der Naturwelt deutet, richtet sich Kants pragmatische Disziplin der Anthropologie auf den Menschen als ein Wesen, das frei ist und sich selber ein Gesetz für die Erreichung seiner eigenen Zwecke gibt oder geben kann. Die pragmatische Hinsicht der Anthropologie findet ihren Ausdruck in der Möglichkeit einer Weltkenntnis, die für das Leben nützlich ist und im Vereinheitlichungsprozess der Vernunftzwecke Orientierung gibt. Die pragmatische Relevanz der Weltkenntnis besteht zunächst in der Beschaffung von Klugheitsregeln, die aus der Beobachtung der Erfahrungswelt stammen und wiederum unsere alltägliche Erfahrung leiten.[29] Eine pragmatische Regel basiert auf dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit und »gründet sich auf empirische Principien; denn anders als vermittelst der Erfahrung kann ich weder wissen, welche Neigungen da sind, die befrie-

---

Reinhard Brandt, Werner Stark (Hg.), Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften, Sonderheft: Kant-Studien, 91 (2000), 85-93.

28 | Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, a.a.O., 122.

29 | »Also nicht speculativ sondern pragmatisch nach Regeln der Klugheit seine Kenntnis anzuwenden, wird der Mensch studirt, und das ist die Anthropologie. [...] Alle pragmatische Lehren sind Klugheits Lehren.« AA Bd. 25, 470-471. »Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel).« KrV, A806/B834. Allen W. Wood unterscheidet zwischen vier verschiedenen Bedeutungen von ›pragmatisch‹. Vgl. Allen W. Wood, »Kant and the Problem of Human Nature«, in: Brian W. Jacobs, Patrick P. Kain (Hg.), Essays on Kant's Anthropology, Cambridge 2003, 38-59. Über »Weltkenntnis« und »pragmatische Vernunft« vgl. Friedrich Kaulbach, »Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant«, in Friedrich Kaulbach, Joachim Ritter (Hg.), Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag, Berlin 1966, 60-75. Zum Klugheitsbegriff bei Kant vgl. Pierre Aubenque, La prudence chez Aristote, 3. éd. rev. et augm. d'un appendice sur La prudence chez Kant, Paris 1986; Clemens Schwaiger, Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785, Stuttgart 1999.

digt werden wollen, noch welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können.«[30]

Das ist aber nur der erste Aspekt der Pragmatizität der Anthropologie, da eine Weltkenntnis eigentlich nur dann pragmatisch genannt werden kann, wenn sie außer einer ausgebreiteten Erkenntnis der »Sachen in der Welt, z.B. der Thiere, Pflanzen und Mineralien in verschiedenen Ländern und Klimaten« zudem noch eine Erkenntnis »des Menschen als Weltbürgers« enthält.[31] Nicht nur der Klugheitsbezug macht das Pragmatische der Anthropologie aus: Die pragmatische Anthropologie ist eine Disziplin, die ein komplettes Verständnis des Menschen liefert, nicht nur seiner natürlichen Eigenschaften, sondern auch mit seinen Zwecken, Vorstellungen und autonomer Selbstgesetzgebung. Der Mensch wird nicht nur über seine Umwelt belehrt, d.h. nicht nur über diejenigen Objekte und Lebewesen unterrichtet, die seine Umgebung oder die ganze Welt bewohnen, sondern auch über seine eigenen Potentialitäten als vernunftbegabtes Naturwesen, das mit anderen Gleichgesinnten in der gleichen Welt lebt.

Die Lehre der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht stammt nicht bloß aus der Beobachtung anderer Menschen: Sie wird aus der Beobachtung seiner selbst und seiner eigenen Person »in seiner faktischen Existenz« abgeleitet.[32]

Kant findet in der Anthropologie eine Antwort auf die Frage: »Was ist der Mensch?« und damit die Krönung seiner philosophischen Untersuchung überhaupt, die naturgemäß auch mit der Verfolgung akademischer Zwecke verbunden ist, die aber nur dann eine Vollendung erreicht, wenn sie sich auch im Dienst der Suche und Verfolgung der wesentlichen Zwecke der Menschen überhaupt befindet.

Die Frage nach dem Menschen ist die Frage, die die ganze Untersuchung Kants zusammenfassen kann:

---

30 | KrV A806/B834.

31 | Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, a.a.O., 120.

32 | »Die pragmatische Anthropologie betrachtet den Menschen hier und nicht mehr – oder jedenfalls nicht mehr primär – in seinem Verhältnis zu anderen Menschen, sondern im Verhältnis zu sich selbst, und zwar zu sich selbst nicht so sehr in seiner faktischen Existenz, sondern vielmehr im Grundzug seines Seins.« Hinske, Kants Idee der Anthropologie, a.a.O., 424.

»Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

1) Was kann ich wissen?
2) Was soll ich thun?
3) Was darf ich hoffen?
4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.«[33]

---

33 | Kant, Logik, a.a.O., 25. Weiter schreibt Kant: »Zu einem Philosophen gehören hauptsächlich zwei Dinge: 1) Cultur des Talents und der Geschicklichkeit, um sie zu allerlei Zwecken zu gebrauchen. 2) Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken. Beides muß vereinigt sein; denn ohne Kenntnisse wird man nie ein Philosoph werden, aber nie werden auch Kenntnisse allein den Philosophen ausmachen, wofern nicht eine zweckmäßige Verbindung aller Erkenntnisse und Geschicklichkeiten zur Einheit hinzukommt und eine Einsicht in die Übereinstimmung derselben mit den höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft.« In einer ähnlichen Weise äußert er sich in Metaphysik L2 (1788/1791), AA Bd. 28, 533-534: »In *sensu scholastico* ist [...] Philosophie das System der philosophischen Vernunfterkenntnisse aus Begriffen; in *sensu cosmopolitico* aber ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Das giebt der Philosophie Würde, d. i. absoluten Werth; und sie ist es, die nur allein innern Werth hat, und allen andern Wissenschaften Werth giebt. [...] Die Philosophie im Schulbegriff ist blos ein Organon der Geschichtlichkeit. Der Philosoph in sensu cosmopolitico ist der, der die Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft zu gewissen Zwecken hat. Der Philosoph muß bestimmen können: 1. Die Quellen des menschlichen Wissens; 2. Den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs desselben; 3. Die Grenzen der Vernunft. Das Feld der Philosophie in sensu cosmopolitico läßt sich auf folgende Fragen zurückbringen: 1. Was kann ich wissen? Das zeigt die Metaphysik. 2. Was soll ich thun? Das zeigt die Moral. 3. Was darf ich hoffen? Das lehrt die Religion. 4. Was ist der Mensch? Das lehrt die Anthropologie. Man könnte alles Anthropologie nennen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letztere beziehen. – Philosophie im Schulbegriff ist Geschichtlichkeit; wozu aber diese dient, lehrt die Philosophie in sensu eminenti.« Vgl. auch den bekannten Brief an Carl Friedrich Stäudlin vom 4. Mai 1793: »Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2) Was soll ich thun? (Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion). [...] Welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr als 20 Iahren jährlich ein Collegium gelesen habe).« Kant, AA Bd.11, 429.

Auch wenn Kant schreibt, dass die Frage nach dem Menschen seine ganze Untersuchung zusammenfassen kann, heißt das noch nicht, dass die Anthropologie allein für das Verständnis der ganzen philosophischen Untersuchung Kants ausreicht. Man kann nichtsdestotrotz die Antwort auf die Frage nach dem Menschen nicht begreifen, wenn man sich nicht zuerst mit den Begriffen und Elementen der kritischen Hauptwerke Kants vertraut macht. Denn Kant sucht im moralphilosophischen Teil seiner kritischen apriorischen Untersuchungen nach einer Antwort auf die Frage nach der moralischen Bestimmung der Menschheit.

Man muss also zuerst verstehen, mit welchen Grenzen wir als Menschen in unserem Streben nach Wissen konfrontiert sind und den Bereich kennen, innerhalb dessen ein legitimer Gebrauch unseres Verstandes möglich ist. Erst danach wird ersichtlich, welche praktische Bestimmung dem Menschen zukommt. Die Bestimmung der Verstandesgrenzen und überhaupt der Grenzen möglichen Wissens sind die ersten Schritte der philosophischen Unternehmung Kants in der *Kritik der reinen Vernunft*.

Grundlegendes Resultat der Begrenztheit unseres Wissens ist die Anerkennung der Unbeweisbarkeit der Existenz der Freiheit, aber auch zugleich der Unmöglichkeit, die Inexistenz der Freiheit mit den Mitteln der theoretischen Philosophie zu beweisen.[34] Freiheit ist eine praktische Idee, unter der zu handeln wir aufgrund eines Bewusstseins unserer Spontaneität (so Kant in der *Grundlegung*) bzw. eines Faktums der reinen praktischen Vernunft in Gestalt des Bewusstseins des Moralgesetzes (so Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft*) berechtigt sind. Die Idee des der Selbstgesetzgebung (Autonomie) fähigen Menschen führt zu der Hoffnung auf die Existenz einer Welt, in der Tugend und Glückseligkeit in einem proportionalen Verhältnis stehen (Lehre vom höchsten Gut).

Somit sind wir wieder zur vierten Frage und zur Anthropologie gekommen: Das mit den anthropologischen Untersuchungen gewonnene technische Wissen versetzt den Menschen in die Lage, seine moralische Bestimmung pragmatisch zu realisieren. Durch das pragmatische Wissen wird dem Menschen als Individuum und der Menschheit im Ganzen die Verwirklichung einer moralischen Bestimmung in der Weltgeschichte ermöglicht.

34 | Vgl. Klemme, Freiheit oder Fatalismus?, a.a.O., 61-103, sowie ders., »›als ob er frei wäre‹. Kants Rezension von Johann Heinrich Schulz Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen«, in: Festschrift für Mario Caimi, hg. v. Fernando Moledo u.a., Hildesheim 2015 (im Erscheinen).

Die Bestimmung der Menschheit und die Frage, ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei

Um das Bild der Anthropologie als pragmatisches Wissen abzurunden, soll nicht nur der Mensch als Individuum, sondern auch der Mensch als Teil der ganzen Menschheit als Adressat der kantischen Analyse in Betracht genommen werden, und zwar in Bezug auf die menschliche Fähigkeit, autonom zu denken. In diesem Licht ist zu bemerken, wie oft Kant im Laufe seiner Anthropologie-Vorlesungen und in der Buchfassung von 1798 auf die moralische Bestimmung des Menschen hinweist.[35] Insbesondere am Ende der ersten Sektion des Anthropologie-Buches, nach der Darstellung der Möglichkeit des menschlichen Erkennens, geht Kant einen Schritt weiter in seiner Diskussion über das Wissen überhaupt und vervollständigt damit seine Idee über das Denken, indem er drei Maximen präsentiert, die er schon in vorigen Jahren mehrmals, zum Beispiel in der *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* von 1784 und in der *Kritik der Urteilskraft* von 1790 formuliert hat. In der *Anthropologie* richtet er sich an die Denker und stellt folgende Maximen auf, die zur Erreichung der Weisheit dienen und »zu unwandelbaren Geboten gemacht werden« sollen:

»1) Selbst denken.
2) Sich (in der Mittheilung mit Menschen) in die Stelle jedes Anderen [...] denken.
3) Jederzeit mit sich selbst einstimmig [...] denken.«[36]

Diesen Maximen entsprechend ist die von Kant in seinen *Kritiken* dargestellte Rolle der Philosophie und des kritischen Denkens zentral. Trotzdem fügt er hinzu:

»Die wichtigste Revolution in dem Innern des Menschen ist: ›der Ausgang desselben aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit‹. Statt dessen, daß bis dahin andere für ihn dachten und er blos nachahmte oder am Gängelbande sich leiten ließ, wagt er es jetzt, mit eigenen Füßen auf dem Boden der Erfahrung, wenn gleich noch wackelnd, fortzuschreiten.«[37]

---

35 | Zu Kants Begriff der Bestimmung des Menschen siehe Reinhard Brandt, Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg 2007.

36 | Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, a.a.O., 228. Kant erklärt die Maximen wie folgt: »Das erste Princip ist negativ (*nullius addictus iurare in verba Magistri*), das der zwangsfreien; das zweite positiv, der liberalen, sich den Begriffen Anderer bequemenden; das dritte der consequenten (folgerechten) Denkungsart; von deren jeder, noch mehr aber von ihrem Gegentheil die Anthropologie Beispiele aufstellen kann.« Ebd., 228-229.

37 | Ebd., 228-229.

Mit diesen Worten, die den bekannten ersten Satz der kantischen Aufklärungsschrift zitieren und die Menschen ermutigen, aus der Unmündigkeit zu treten, derer sie selber schuldig sind, weil sie ihre Vernunft nicht kultivieren und sich moralisch nicht vervollkommnen, verbindet Kant die höchste »weltphilosophische« Aufgabe seiner kritischen Philosophie mit dem pragmatischen Hinweis der autonomen Bewegung (»mit eigenen Füßen«; aber man könnte auch sagen: »mit eigener Vernunft«) auf der Erdoberfläche.

Die pragmatische Anthropologie belehrt die Menschen genau in dieser Richtung. Der Mensch kann als Individuum auf diese Art und Weise vernünftig werden. Aber die individuelle Wirkung der Perfektibilität seiner eigenen vernünftigen Natur spiegelt sich auch in der Zivilisation der menschlichen Gattung: Nicht nur die technische Anlage, die Hände geschickt zu gebrauchen, oder die pragmatische Anlage, richtige Mittel für die Erreichung der eigenen Zwecke zu benutzen, sondern auch die moralischen Anlagen in uns, uns selbst durch unsere Vernunft ein Gesetz zu geben, das uns von der notwendigen, unvermeidlichen Verfolgung der Naturtriebe befreit und uns ermöglicht, autonom zu handeln, beeinflussen die menschliche Weltgeschichte und stellt sie den Geschichten anderer Naturwesen gegenüber.[38] Die in den genannten drei Maximen ausgedrückte individuelle Anweisung zur Selbstentwicklung und

38 | »Es bleibt uns also, um den Menschen im System der lebenden Natur seine Classe anzuweisen und so ihn zu charakterisiren, nichts übrig als: daß er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft, indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfectioniren; wodurch er als mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier (*animal rationabile*) aus sich selbst ein vernünftiges Thier (*animal rationale*) machen kann; – wo er dann: erstlich sich selbst und seine Art erhält, zweitens sie übt, belehrt und für die häusliche Gesellschaft erzieht, drittens sie als ein systematisches (nach Vernunftprincipien geordnetes), für die Gesellschaft gehöriges Ganze regiert; wobei aber das Charakteristische der Menschengattung in Vergleichung mit der Idee möglicher vernünftiger Wesen auf Erden überhaupt dieses ist: daß die Natur den Keim der Zwietracht in sie gelegt und gewollt hat, daß ihre eigene Vernunft aus dieser diejenige Eintracht, wenigstens die beständige Annäherung zu derselben herausbringe, welche letztere zwar in der Idee der Zweck, der That nach aber die erstere (die Zwietracht) in dem Plane der Natur das Mittel einer höchsten, uns unerforschlichen Weisheit ist: die Perfectionirung des Menschen durch fortschreitende Cultur, wenn gleich mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden desselben, zu bewirken. Unter den lebenden Erdbewohnern ist der Mensch durch seine technische (mit Bewußtsein verbunden-mechanische) zu Handhabung der Sachen, durch seine pragmatische (andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen) und durch die moralische Anlage in seinem Wesen (nach dem Freiheitsprincip unter Gesetzen gegen sich und andere zu handeln) von allen übrigen Naturwesen kenntlich unterschieden, und eine jede dieser drei Stufen kann für sich allein schon den Menschen zum Unterschiede von anderen Erdbewohnern charakteristisch unterscheiden.« Ebd., 321-322.

Vervollkommnung unserer vernünftigen Natur als individuelle Menschen wird in der Menschengattung zur Ausführung gebracht, wenn nicht nur die moralischen Anlagen der Individuen, sondern auch diejenigen der Menschheit als Gesamtheit der Individuen berücksichtigt werden. Es geht um die Beantwortung der Frage, »ob der Mensch von Natur gut, oder von Natur böse, oder von Natur gleich für eines oder das andere empfänglich sei, nachdem er in diese oder jene ihn bildende Hände fällt.«[39] Laut Kant hat die Gattung selbst einen Charakter, »denn ein mit praktischem Vernunftvermögen und Bewußtsein der Freiheit seiner Willkür ausgestattetes Wesen (eine Person) sieht sich in diesem Bewußtsein selbst mitten in den dunkelsten Vorstellungen unter einem Pflichtgesetze und im Gefühl (welches dann das moralische heißt), daß ihm, oder durch ihn Anderen recht oder unrecht geschehe.«[40]

Zu erklären ist, weshalb die Rede von einem menschlich-individuellen Hang zum Bösen mit der Rede von einem Fortschritt zum Besseren der Menschen als Gattung in keinem Widerspruch steht. Nach Kant werden im zweiten Fall die Erkenntnisse der individuellen Selbstbeobachtung für das Verständnis der Menschheit in ihrer Gesamtheit genutzt, um den »intelligiblen Charakter der Menschheit überhaupt« zu erklären: Kant sucht einen möglichen Beweis dafür, dass »der Mensch seiner angeborenen Anlage nach«, d.h. »von Natur« aus, gut sein kann. Kant ist sich dessen bewusst, dass die Erfahrung nahe legt, von der Existenz eines Hangs zum Bösen im Menschen als Individuum auszugehen. Er ist aber davon überzeugt, dass durch die moralische Anlage des Menschen seine »Naturbestimmung im continuirlichen Fortschreiten zum Besseren bestehe«.[41]

Was er in anderen Schriften[42] als eine Hoffnung vorstellt, nämlich die Annahme eines kontinuierlichen Fortschritts zum Besseren der Menschengattung, ist in der *Anthropologie* das Ergebnis der beobachtungsbedingten Analyse des Menschen und des pragmatischen Gebrauchs der anthropologischen Beobachtung als pragmatische Beobachtung:

»Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohl-

39 | Ebd., 324.

40 | Ebd.

41 | Ebd.

42 | Vgl. Kant, Streit der Fakultäten, AA Bd. 7, 1-116 und ders., »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, AA Bd. 8, 273-314.

lebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.«[43]

Die moralischen Anlagen des Menschen kennzeichnen die Besonderheit der Menschengattung im Gegensatz zu allen anderen Gattungen. Das lässt die besondere Bestimmung des Menschen zur Moralität, im Gegensatz zu allen anderen Geschöpfen, erkennen.[44] Mit dieser hoffnungsträchtigen Idee beendet Kant seine Anthropologie.[45]

---

43 | Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, a.a.O., 324-325.

44 | »Der Charakter eines lebenden Wesens ist das, woraus sich seine Bestimmung zum voraus erkennen läßt. – Man kann es aber für die Zwecke der Natur als Grundsatz annehmen: sie wolle, daß jedes Geschöpf seine Bestimmung erreiche, dadurch daß alle Anlagen seiner Natur sich zweckmäßig für dasselbe entwickeln, damit, wenn gleich nicht jedes Individuum, doch die Species die Absicht derselben erfülle. – Bei vernunftlosen Thieren geschieht dieses wirklich und ist Weisheit der Natur; beim Menschen aber erreicht es nur die Gattung, wovon wir unter vernünftigen Wesen auf Erden nur Eine, nämlich die Menschengattung, kennen und in dieser auch nur eine Tendenz der Natur zu diesem Zwecke: nämlich durch ihre eigene Thätigkeit die Entwickelung des Guten aus dem Bösen dereinst zu Stande zu bringen: ein Prospect, der, wenn nicht Naturrevolutionen ihn auf einmal abschneiden, mit moralischer (zur Pflicht der Hinwirkung zu jenem Zweck hinreichender) Gewißheit erwartet werden kann.« Ebd., 329. Vgl. auch ebd., 332-333: »Es gehört also schon zur ursprünglichen Zusammensetzung eines menschlichen Geschöpfs und zu seinem Gattungsbegriffe: zwar Anderer Gedanken zu erkunden, die seinigen aber zurückzuhalten; welche saubere Eigenschaft denn so allmählig von Verstellung zur vorsetzlichen Täuschung, bis endlich zur Lüge fortzuschreiten nicht ermangelt. Dieses würde dann eine Caricaturzeichnung unserer Gattung abgeben, die nicht blos zum gutmüthigen Belachen derselben, sondern zur Verachtung in dem, was ihren Charakter ausmacht, und zum Geständnisse, daß diese Rasse vernünftiger Weltwesen unter den übrigen (uns unbekannten) keine ehrenwerthe Stelle verdiene, berechtigte – wenn nicht gerade eben dieses verwerfende Urtheil eine moralische Anlage in uns, eine angeborne Aufforderung der Vernunft verriethe, auch jenem Hange entgegen zu arbeiten, mithin die Menschengattung nicht als böse, sondern als eine aus dem Bösen zum Guten in beständigem Fortschreiten unter Hindernissen emporstrebende Gattung vernünftiger Wesen darzustellen; wobei dann ihr Wollen im Allgemeinen gut, das Vollbringen aber dadurch erschwert ist, daß die Erreichung des Zwecks nicht von der freien Zusammenstimmung der Einzelnen, sondern nur durch fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden ist, erwartet werden kann.«

45 | Auf kritische Untersuchungen zu Kants Anthropologie (seinen Begriffe von Rasse und Geschlecht beispielsweise) konnte im Rahmen dieses Beitrags nicht eingegangen werden. Siehe u.a. Rölli 2011, 60-107, und die dort angegebene Literatur.

Selbsterzeugung des Menschen?

Hegels Integration der Anthropologie in sein Konzept einer *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*

Christoph J. Bauer

Für das Sommersemester 1817 kündigte Hegel erstmals eine Vorlesung mit dem Titel »Anthropologie und Psychologie« an, und Vorlesungen mit diesem Titel sollten nun zum festen Repertoire seiner Vorlesungstätigkeit werden.[1] Vergleicht man den Titel dieser Vorlesungen mit der Konzeption der ersten Auflage seine *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, so fällt zunächst auf, dass die entsprechenden Wissenschaftsbereiche dort gar nicht so genannt – sie heißen dort vielmehr »A. Die Seele« und »C. Der Geist« – und durch einen dritten Teil von einander getrennt werden, den Abschnitt »B. Das Bewußtseyn«.[2] Zusammengefasst werden diese drei Abschnitte unter der Überschrift »Der subjective Geist« als dem ersten Teil der Philosophie des Geistes, dem der objektive und der absolute Geist folgen und die ihrerseits den dritten Teil der *Enzyklopädie* nach der »Wissenschaft der Logik« und der »Philosophie der Natur« bildet. Fragt man nach den Gründen für die Diskrepanz zwischen dem für die Vorlesungen konzipierten Lehrbuch und dem Titel der Vorlesungen, so lässt sich zunächst lediglich auf die zeitgenössischen Gepflogenhei-

---

1 | Hegel kündigte während seiner Berliner Zeit Vorlesungen für die Sommersemester 1820, 1822 und 1825 sowie für die Wintersemester 1827/28 und 1829/30 an.

2 | G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), unter Mitarbeit von Hans-Christian Lucas † und Udo Rameil hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotsch, Hamburg 2000 GW 13. Was die Analyse des Hegelschen Anthropologiekonzepts in der ersten und dritten Aufl. der *Enzyklopädie* betrifft, vgl. Marc Rölli, Kritik der anthropologischen Vernunft, Berlin 2011, 157-218; was die Beurteilung der Hegelschen Rassenlehre betrifft, kommt Rölli zu ähnlichen Einschätzungen wie der Autor des vorliegenden Beitrages; vgl. ebd., 209ff.

ten verweisen, Vorlesungen zu diesem Themenbereich zu benennen.[3] Mit der zweiten Auflage der *Enzyklopädie* schafft Hegel größere Klarheit, indem er der Überschrift »Die Seele« den Titel »A. Anthropologie« und der Überschrift »Der Geist« den Titel »C. Psychologie« voranstellt, stiftet aber erneute Verwirrung, indem er der Überschrift »Das Bewußtseyn« den Titel »B. Die Phänomenologie des Geistes« voranstellt, jenen Titel seines Buches von 1807, das jedoch ehemals eine ganz andere systematische Funktion hatte.[4]

Untersucht man den von Hegel der ›Anthropologie‹ zugewiesenen Bereich, so sieht man sich zunächst mit einer insbesonders in der ersten Auflage der *Enzyklopädie* doch recht überschaubaren Textgrundlage konfrontiert (GW 13, 183-194). Für die Rezeption dieses Systemteils war von daher bedeutsam, dass der Publikation der *Enzyklopädie* in den *Werken* Hegels (Bd 7,2) die auf der Grundlage von Vorlesungsnachschriften und heute nicht mehr vorhandenen Manuskripten Hegels kompilierten ›Zusätze‹ beigegeben wurden; seit einiger Zeit liegen in der historisch-kritischen Edition der *Gesammelten Werke* jedoch auch zwei Bände mit Vorlesungsnachschriften aus den Sommersemestern 1822 und 1825 sowie aus dem Wintersemester 1827/28 vor.[5] Darüber hinaus wurde bereits 1990 Hegels *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes* herausgegeben, das als der mehrfach angekündigte Versuch verstanden werden kann, ein eigenständiges Kompendium für seine Vorlesungen zu schreiben, und das offensichtlich in zeitlicher Nähe zu den Vorlesungen der Sommersemester 1822 und 1825 entstanden ist.[6] Tatsächlich hat Hegel jedoch – anders als viele seiner Zeitgenossen – niemals eine eigenständige Schrift zum Thema ›Anthropologie‹ veröffentlicht; er hat die Anthropologie vielmehr zu einem Moment des subjektiven Geistes gemacht.

I. Zum Verhältnis von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Hegel

Aus der Sicht der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts lässt sich eine entscheidende Entwicklungslinie der Philosophiegeschichte seit dem Ende des

3 | Vgl. Anthropologie und Psychologie um 1800, G. Eckhardt, M. John, T. v. Zantwijk, P. Ziche (Hg.), Köln, Weimar, Wien 2001, insbesondere 78-109.

4 | Vgl. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede†, Hamburg 1980 GW 9.

5 | G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes, Bd 1 u. 2, hg. von Christoph J. Bauer, Hamburg 2008 u. 2011 GW 25,1 u. 25,2.

6 | G. W. F. Hegel, Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes, in: G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, Bd 15, Schriften und Entwürfe I (1817-1825), hg. von Friedrich Hogemann und Christoph Jamme, Hamburg 1990, 207-249 GW 15.

18. Jahrhunderts als Auseinandersetzung um das Verhältnis von Geschichtsphilosophie und Anthropologie darstellen. Folgt man der Interpretation dieses Verhältnisses, wie sie Odo Marquard vorgelegt hat, so schließen sich Anthropologie und Geschichtsphilosophie gegenseitig aus, weil die Anthropologie zeigen wolle, dass die von ihr untersuchte Natur des Menschen die *immer gleiche* ist, während es der Geschichtsphilosophie darauf ankomme, gegen eine solche anthropologische ›Feststellung des Menschen‹ diesen als Resultat einer bestimmten Entwicklung zu begreifen.[7]

Aus Marquards Sicht war es gerade Hegel, der gegen die Tendenzen seiner Zeit, die Anthropologie zur Fundamentalphilosophie zu machen, diese gezwungen habe, »in den Zusammenhang der Geschichtsphilosophie wieder einzutreten«; während Hegel die Geschichtsphilosophie »als Theorie der menschlichen ›Wirklichkeit‹« verstanden habe, könne sich die Anthropologie »nur noch als Theorie der menschlichen ›Möglichkeit‹ halten« und dieser Versuch, »die Anthropologie an die Geschichtsphilosophie anzupassen« impliziere letztlich eine »Degradierung der Anthropologie«.[8] Während mit diesen Formulierungen die Integration der Anthropologie in das System der Wissenschaften kritisiert wird, wurde Hegels Geschichtsphilosophie bekanntlich deshalb zum Zielpunkt der Kritik, weil diese den einzelnen Menschen zum bloßen Werkzeug des ›Weltgeistes‹ herabsetze.[9] Im folgenden soll der Behauptung Marquards besondere Beachtung geschenkt werden, Hegel behandele die Anthropologie als eine »Theorie der menschlichen ›Möglichkeit‹«, die der Geschichtsphilosophie als »Theorie der menschlichen ›Wirklichkeit‹« unterzuordnen sei. Diese Behauptung trifft zumindest insofern zu, als Hegel sich in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* in der Tat auf die aristotelische Konzeption einer Bewegung von der ›Möglichkeit‹ (δύναμις) zur ›Wirklichkeit‹ (ἐνέργεια) bezogen hat.[10] Jedoch ist Marquard zu widersprechen, wenn er behauptet, Hegel habe eine Hierarchisierung in Bezug auf die Wissenschaftsbereiche Anthropologie und Geschichtsphilosophie vorgenom-

---

7 | Odo Marquard, Art. ›Anthropologie‹, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter, Bd 1, Darmstadt 1971, 368.

8 | Ebd.

9 | Vgl. dazu C. J. Bauer, »Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck«, Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen, Hamburg 2001, insbesondere 354-384; Johannes Rohbeck, Geschichtsphilosophie zur Einführung, Hamburg 2004, 52-62 und 137-140; zur Kritik an Hegel vgl. Karl R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd II, Falsche Propheten, Hegel, Marx und die Folgen, München 1975; Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Bd 5, hg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt 1987, insbesondere 253-256.

10 | Vgl. G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke, Bd 18, Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831), hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1995 GW 18, 186.

men. Demgegenüber soll hier die These vertreten werden, dass die Systemteile ›Anthropologie‹ und ›Philosophie der Weltgeschichte‹ in Hegels System der Wissenschaften deshalb in enger Beziehung zu einander stehen, weil sie ein *gemeinsames* Thema behandeln, nämlich die *Selbsterzeugung des Menschen*, wie Marx diesen Prozess genannt hat.[11] Der Mensch, der *an sich* immer schon Mensch ist, muss sich Hegel zufolge dennoch erst »zu dem machen, was er ist« – und dies kann er nur auf der Basis der körperlichen Arbeit auf der einen Seite und der Arbeit des Geistes auf der anderen.[12] Während die Anthropologie die ›Selbsterzeugung des Menschen‹ auf der Ebene der Entwicklung des einzelnen Menschen in seiner »Naturbestimmtheit« thematisiert, geschieht dies in der *Weltgeschichte* auf der Ebene der Entwicklung der ganzen Menschheit. Anthropologie und Geschichtsphilosophie schließen sich aus dieser Perspektive also nicht aus, sondern ergänzen einander – sie *können* sich aber schon deshalb nicht gegenseitig ausschließen, weil beide der Sphäre des Geistes angehören, der als Gesamtzusammenhang selbst geschichtlich verfasst ist.

Allerdings ist offensichtlich, dass das Hegelsche Anthropologie-Konzept sich in der Tat kaum mit denjenigen Konzepten verträgt, die im 19. Jahrhundert zur Herausbildung einer eigenständigen, zunehmend physiologisch orientierten Anthropologie führen sollten bzw. darauf hinausliefen, die Anthropologie »mit *Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft*« zu erheben, wie Feuerbach es gefordert hatte.[13]

1. Es handelt sich bei Hegels Konzeption des ›subjektiven Geistes‹ zwar insgesamt – d.h. also nicht nur im Bereich der Anthropologie, die es ja explizit mit dem »Geist in seiner Leiblichkeit« (GW 25,1, 6; vgl. ebd., 22ff) zu tun hat – um eine umfassende Darstellung der aufsteigenden Entwicklung von der Dominanz der leiblichen bzw. natürlichen Verfasstheit des Menschen hin zur Dominanz seiner geistigen bzw. denkenden Verfasstheit, die für Hegel die wesentliche Seite des Menschen ausmacht. Hegels Anthropologie ist also prozessual verfasst und widerspricht auf diese Weise einer an ›Definitionen‹ oder ›Kategorien‹ orientierten Lehre vom Menschen; sie ist selbst Teil der umfassenderen Geschichte des Geistes.

11 | Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Marx-Engels Werke, Bd 40, Berlin 1973, 574.

12 | G. W. F. Hegel, Vorlesungen, ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd 5, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3, Die vollendete Religion, hg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1984, 226f.; vgl. auch GW 18, 158-162.

13 | Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: Ders., Gesammelte Werke, hg. v. Werner Schuffenhauer, Bd 9, Kleinere Schriften II (1839-1846), § 55, 337.

2. Der ›Geist‹, das ›Denken‹, die ›Vernunft‹ dominieren auch dort das Wesen des Menschen, wo dieser unmittelbar seiner Naturseite ausgeliefert zu sein scheint. Der Mensch ist also – an sich – immer schon Geistwesen. Jedoch muss, um den immergleichen Mißverständnissen vorzubeugen, betont werden, dass der Mensch – trotz der Dominanz des Geistes – auch bei Hegel seine Naturseite nicht los wird, selbst dann nicht, wenn es der Geist im dritten Teil des subjektiven Geistes programmatisch nur noch mit sich selbst zu tun hat.[14] Entsprechend wird auch der Mensch niemals seinen Körper und die mit diesem zusammenhängenden Probleme los, selbst wenn der Geist immerfort darauf aus ist, diesen Körper – verstanden als Material-Ursache im Sinne der Aristotelischen Teleologie – zu formen. Hegels Anthropologie ist eine Wissenschaft, die von der dynamischen Spannung des ›Kampfes‹ des Geistes mit der Natur bestimmt ist. Der Mensch ist also – an sich – immer schon in diesem Kampf befangen.

Das Verhältnis des Geistwesens Mensch zu seiner Leiblichkeit (der Natur-Seite an ihm) bestimmt durchgängig die Problemlage der Anthropologie. Unter diesen Voraussetzungen scheint mir das Hegelsche Konzept des subjektiven Geistes und die Rolle, welche die Anthropologie in diesem Konzept spielt, aber gerade deshalb von besonderem Interesse, weil es weite Teile der Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts als Verfallsgeschichte oder – mit Lukács gesprochen – als Geschichte der »Zerstörung der Vernunft«[15] erscheinen lässt, die

14 | »Der erste Theil also ist der Geist als Naturgeist, auf der zweiten Stufe ist der Geist in Relation auf Andere, auf der dritten als reiner Geist in Relation nur mit sich selbst.« GW 25,1, 9

15 | Georg Lukács, Werke, Bd 9, Die Zerstörung der Vernunft, Neuwied/Berlin 1962. Lukács zeichnet die Tendenz zum Irrationalismus in der deutschen Philosophie (Lukács nennt den späten Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, die Lebensphilosophie und den Neuhegelianismus) und in der »deutschen Soziologie« nach, um dann Sozialdarwinismus, Rassentheorie und Faschismus ausgehend von der Rassentheorie des 18. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtung der Schriften von Gobineau, Gumplowicz, Ratzenhofer, Woltmann und H. St. Chamberlain zu analysieren. Was die Gegnerschaft zur französischen Revolution betrifft, sieht er insbesondere Edmund Burke, aber auch die »Historische Rechtsschule« in der Verantwortung für die auf dieser Gegnerschaft basierenden rassistischen Lehren. Dass sich diese Verfallsgeschichte nicht auf eine weltanschauliche Linie beschränken lässt, zeigt Reinhard Mocek, Materialismus und Anthropologie im 19. Jahrhundert, in: Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert, Bd 1, Der Materialismus-Streit, hg. v. K. Bayertz, M. Gerhard und W. Jaeschke, Hamburg 2007, 177-203. Mocek macht deutlich, dass nicht nur die in weiten Teilen konservativ, ›aristokratisch‹, elitär oder nationalistisch orientierte bürgerliche Philosophie des 19. Jahrhunderts diese Tendenz in sich trägt, sondern auch

ausgehend von bestimmten anthropologischen Grundannahmen hinführt zu Rassismus und Eugenik, zu der Überzeugung, es sei möglich, den ›Wert‹ von Menschen anhand äußerlicher bzw. ›natürlicher‹ Merkmale zu bestimmen.

II. Anthropologie als Moment des philosophischen Selbstverständigungsprozesses: Der Begriff der Gleichheit und der Begriff des Menschen

Verantwortlich für den grundlegenden Unterschied des Hegelschen Ansatzes zu den meisten der ihm nachfolgenden – ihn zum Teil aber schon begleitenden – Konzepten ist, dass er die allgemeine Struktur des subjektiven Geistes, wie die des Geistes überhaupt, als Bezug des Geistes auf sich selbst *und* auf die Natur als dem Anderen des Geistes gefasst hat. Für ihn kann daher die Anthropologie nicht eine Einzelwissenschaft sein, die sich einen besonderen Untersuchungsgegenstand – in diesem Fall ›den Menschen‹ – vornimmt. Hegel stellt seine ›Anthropologie‹ vielmehr ausdrücklich unter das antike Motto »Erkenne dich selbst«[16], das er aber gerade nicht im Sinne der Selbsterkenntnis partikularer Individuen versteht – diesen Weg sieht er durch die »sogenannte Menschenkenntniß« beschritten. (GW 25,1, 6) Die Anthropologie ist für ihn *Moment* jenes Selbstverständigungsprozesses, den die Philosophie als Wissenschaft im Sinne des Hegelschen absoluten Geistes zu durchlaufen hat. Gegenüber der Behauptung, Hegel habe, indem er die Anthropologie in das Programm des philosophischen Systems aufnahm, eine »Degradierung der Anthropologie« vollzogen, wäre nun nach den Gründen für eine solche ›Herabsetzung‹ zu fragen.

Geht man dieser Frage vor dem Hintergrund der These von der charakteristischen Verbindung von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Hegel nach, deren Struktur zum einen durch das aristotelische Entwicklungsmodell von Möglichkeit und Wirklichkeit zu kennzeichnen ist, zum anderen durch das Modell der ›Selbsterzeugung des Menschen‹, so ist zunächst festzuhalten, dass Hegel die Bewegung auf dem Gebiet der Weltgeschichte bekannt-

Vertreter der Sozialdemokratie und des Marxismus in ihrer Begeisterung für die Lehren Ernst Haeckels empfänglich waren für sozialdarwinistische, eugenische und rassenhygienische Auffassungen, so Karl Kautsky und Eduard Bernstein. Entsprechende Tendenzen im anglo-amerikanischen Liberalismus zeigt: Domenico Losurdo, ›White supremacy‹ und Konterrevolution. Die Vereinigten Staaten, das Russland der ›Weißen‹ und das Dritte Reich, in: Faschismus und soziale Ungleichheit, Studien des Gesellschaftswissenschaftlichen Instituts Bochum, Bd 1, hg. v. C. J. Bauer et al., Duisburg 2007, 155-185.

16 | Auffällig ist, dass Hegel hier ein Motto wählt, das auch zum Motto von Karl Philipp Moritz' *Magazin zur Erfahrungsseelenlehre* wurde.

lich als »Fortschritt im Bewußtseyn der Freyheit« (GW 18, 152) bestimmt hat, eine Bestimmung, die sich in der Anthropologie deshalb so nicht findet, weil sich der Geist hier noch im Zustand der Bewusstlosigkeit befindet, das Bewusstsein erst Resultat des anthropologischen Entwicklungsganges ist. Die besonderen Entwicklungslinien der beiden Systemteile scheinen sich also nicht ohne weiteres miteinander in Beziehung setzen zu lassen. Diesem Einwand ist jedoch entgegenzuhalten, dass – nach dem Selbstverständnis der Hegelschen Philosophie – der Geist (und damit der Mensch) immer schon *an sich* frei ist. Insofern gilt dieser Umstand auch dort, wo der Geist (resp. der Mensch) sich – wie in der Anthropologie – noch in einem defizienten Zustand befindet. Er gilt für den anthropologischen Zustand genauso, wie er für die vorgeschichtlichen Perioden der Weltgeschichte gilt. Geht man aber davon aus, dass der Geist und damit *alle* Menschen immer schon *an sich* frei sind (GW 18, 186), weil Freiheit die wesentliche Bestimmung des Geistes ist, so erlangt auch eine andere Kategorie entscheidende Bedeutung, die Kategorie der *Gleichheit* – zugleich und nicht zufällig Leitbegriff der französischen Revolution und Komplementärbegriff zum Begriff der Freiheit: Sind *alle* Menschen immer schon *an sich frei*, so sind sie in dieser Hinsicht auch immer schon *an sich gleich*.

Obwohl Hegel die Forderung nach ›Gleichheit‹ in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* explizit als die »abstracte Identität des Verstandes« kritisiert,[17] was der hier vertretenen Behauptung zu widersprechen scheint, ›Gleichheit‹ sei für Hegel eine entscheidende Kategorie, muss man sehen, dass sich die in den *Grundlinien* angesprochene Forderung auf die »Austheilung des Erdbodens oder gar des weiter vorhandenen Vermögens« bezieht, damit aber wiederum auf die »Natur in ihrer unendlichen Besonderheit und Verschiedenheit«. »Von einer *Ungerechtigkeit der Natur* über ungleiches Austheilen des Besitzes und Vermögens« kann Hegel zufolge jedoch nicht gesprochen werden, denn »die Natur ist nicht frey, und darum weder gerecht noch ungerecht«. Insofern lässt sich jedoch folgern: ›Der Geist aber sehr wohl!‹ Und genau aus diesem Grunde lassen sich ›Freiheit‹ und ›Gleichheit‹ hinsichtlich des Hegelschen Geist-Begriffs nicht gegeneinander ausspielen: Gleich sind alle Geist-Wesen insofern sie Geist-Wesen sind, d.h. konkret: indem sie »denkend« sind (GW 25,1, 34) und gleich sind sie auch, indem sie über einen Willen verfügen (was wiederum bedeutet, dass sie frei sind).[18] ›Ungleich‹ sind und bleiben die Menschen, indem sie eine Naturseite haben. Und so hebt Hegel in den *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* die Gleichheit der Menschen hinsichtlich ihrer Teilhabe an der Vernunft erneut hervor: »Alle Menschen sind vernünftig dies ist die Hauptsache, [...]. Einen Menschen vernünftig, den

17 | Siehe G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. Klaus Grotsch u. Elisabeth Weisser-Lohmann, Hamburg 2009 GW 14,1, 60 (§ 49).

18 | Vgl. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, a.a.O., 223.

anderen unvernünftig zu machen wäre das höchste Unrecht, er ist nur Mensch als Vernunft als denkendes Selbstbewußtsein.«[19]

III. Steffens' Anthropologie

Die einzige zeitgenössische Position zum Thema ›Anthropologie‹, die von Hegel im Zusammenhang seiner eigenen Schriften ausdrücklich kritisiert wurde, ist die *Anthropologie* von Henrich Steffens.[20] Im *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes* findet sich die Bemerkung, Steffens verflechte »Geologie sosehr mit Anthropologie«, dass »auf die letztere etwa der 10te oder 12te Theil des Ganzen kommt.« Und: »Da das Ganze aus empirischem Stoffe, aus Abstractionen und aus Combinationen der Phantasie erzeugt, dagegen das, wodurch Wissenschaft constituirt wird, Gedanke, Begriff und Methode verbannt ist, so hat solches Werk wenigstens für die Philosophie kein Interesse.« (GW 15, 216f.) Andere Positionen, vor allem Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* oder andere Schriften, die Hegel gekannt haben könnte[21], finden in den drei Auflagen der *Enzyklopädie* und in seinen Vorlesungen vordergründig keine Beachtung. Jedoch erweist sich bei genauerer Untersuchung der Vorlesungsnachschriften, dass Hegel durchaus orientiert war, was die zeitgenössische Literatur betrifft. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang, dass auch diejenigen, die bereits auf dem Weg waren, eine entsprechende Wissenschaft zu konstituieren, nicht immer schon den Begriff ›Anthropologie‹ ihren Projekten voranstellten – so trug das »Leitmodell der psychologisch-anthropologischen Periodika um 1800«[22], Karl Philipp Moritz' *Magazin zur Erfahrungsseelenlehre* diesen Begriff ebenfalls nicht in seinem Titel.

Obwohl Hegel Steffens' *Anthropologie* schon aus konzeptionellen Gründen kritisiert, so ist im Kontext der vorliegenden Untersuchung die dort behandelte Frage nach der »Rassenverschiedenheit[] der Menschen« (GW 25,2, 956) von größerer Relevanz. Steffens richtet sich kritisch gegen Kants Schrift *Muthmaß-*

---

19 | G. W. F. Hegel, Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25, in: Ders., Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Vierter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, 509.

20 | Henrich Steffens, Anthropologie, 2 Bde, Breslau 1822.

21 | Hier sind diejenigen Bücher gemeint, die sich im *Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel [...] hinterlassenen Bücher-Sammlungen* aus dem Bereich finden, den man heute der Anthropologie zuordnen könnte.

22 | Georg Eckhardt et al., Anthropologie und empirische Psychologie, a.a.O., 145.

licher Anfang der Menschengeschichte[23], weil dieser »die ursprüngliche Einheit des menschlichen Geschlechts« verteidige sowie gegen jene, die behaupten, dass die Menschheit »aus einem Paare entsprungen« sei.[24] Demgegenüber argumentiert Steffens unter Verweis auf die Mannigfaltigkeit der natürlichen Erscheinungsformen für eine »ursprüngliche Verschiedenheit« (ebd., 382), gegen die Annahme der Einheit der menschlichen Gattung und weist die etwa von Blumenbach vertretene These vom prägenden Einflusses des Klimas auf die Entstehung der Rassen zurück.[25] Zwar sei es möglich, dass sich das »Eigenthümlich der Racen« durch »Mittelzeugungen« aufhebe und durch »Versetzung in ein anderes Klima« einzelne »hervorstechende eigenthümliche Merkmale [...] sich verwischen«, jedoch könne man den »Neger durch Chlorine bleichen«, aber der »gebleichte Neger« werde dadurch nicht zum »Kaukasier. Dieses alles« sei »ausgemachte Thatsache«. (Ebd., 367f.) Was die ›natürliche‹ Ordnung betrifft, sind für Steffens »mit *einer* Form der Organisation alle übrigen gegeben«, weshalb »die ganze gegenwärtige Epoche als eine Gesammtorganisation betrachtet werden« müsse. (Ebd., 371) Für ihn ist »das wahre Verständniß der Racen [...] der Schlußpunct der Naturwissenschaft, wo die stumme Geschichte der Natur und die lautgewordene des menschlichen Geschlechts ein inneres Gespräch anfangen und sich wechselseitig verständigen werden.«[26] Und Steffens zog weiterführende Schlüsse aus diesem »wahre[n] Verständniß der Racen«. Für ihn sind die Menschen »nicht bloß mit einander vereinigt und von einander getrennt durch die Einheit und Verschiedenheit der Gestalt, sondern auch durch die *Einheit* und Verschiedenheit *geistiger* Fähigkeiten.«[27] Weiterhin bringt er das »Princip der Racenbildung« mit der Erbsünde in Verbindung (ebd., 415), welche, da die ursprüngliche Unschuld im Paradiese »die innigste Vereinigung mit der Natur« beinhalte, auch »eine Veränderung des Leiblichen herbeiführen« musste (ebd., 417) und schließt hinsichtlich der »afrikanischen Negerrace«, dass deren »Stärke«, deren »Ausdauer« und »kör-

23 | Kant, Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in: Berlinische Monatsschrift, Bd VII (1786), 1-27.

24 | Steffens, Anthropologie, a.a.O., 379-382.

25 | »Der Europäer wird nie ein Neger, der Mauretanier lebt seit *Herodots* Zeiten in den brennenden Wüsten, ohne daß das Klima die Mißgestalt zu erzeugen vermochte. [...] Es ist entschieden, daß die empirische Naturwissenschaft genöthigt ist, mehrere menschliche Stämme anzunehmen, die eine ursprüngliche Grundverschiedenheit des Geschlechts. Alle geschichtliche Entwickelung [...] *trifft* diese Urverschiedenheit als ihr Fundament. [...] Eben das Unveränderliche bildet die sogenannten *Racen*.« (Ebd., 367)

26 | Ebd., 398; zu dieser Diskussion vgl. auch J. F. Pierer, Medizinisches Realwörterbuch, Bd I, 1816, 70-75 und J. E. von Berger, Grundzüge der Anthropologie, Altona 1824, 307.

27 | Steffens, Anthropologie, a.a.O., 394.

perliche Kraft, die, der sinnlichen Lust dienstbar«, diese »seit uralten Zeiten [...] zu Knechten anderer Völker« bestimmt habe. (Ebd., 422) Für ihn ist die geistige und körperliche Ausbildung der Rassen auf eine »geheime Verschuldung« zurückzuführen, der gegenüber man vergeblich versucht habe, »die Wilden Racen als schuldlose Menschen zu schildern«. (Ebd., 430)

Bei diesen Überlegungen handelt es sich offensichtlich um jene von Hegel sogenannten »Combinationen der Phantasie«. Die Steffenssche ›Argumentation‹ hält Hegel nicht nur für verfehlt, ihm sind auch ihre gefährlichen Konsequenzen bewusst. Im ›Zusatz‹ zum § 393 der *Enzyklopädie* von 1830 findet sich von daher folgende prägnante Stellungnahme:

»Rücksichtlich der Racenverschiedenheiten der Menschen muß zuvörderst bemerkt werden, daß die bloß historische Frage, ob alle menschlichen Racen von Einem Paare oder von mehreren ausgegangen seyen, uns in der Philosophie gar nichts angeht. Man hat dieser Frage eine Wichtigkeit beigelegt, weil man durch die Annahme einer Abstammung von mehreren Paaren die geistige Ueberlegenheit der einen Menschengattung über die andere erklären zu können glaubte, ja zu beweisen hoffte, die Menschen seyen, ihren geistigen Fähigkeiten nach, von Natur so verschieden, daß einige wie Thiere beherrscht werden dürften. Aus der Abstammung kann aber kein Grund für die Berechtigung oder Nichtberechtigung der Menschen zur Freiheit und zur Herrschaft geschöpft werden. Der Mensch ist an sich vernünftig; darin liegt die Möglichkeit der Gleichheit des Rechts aller Menschen, – die Nichtigkeit einer starren Unterscheidung in berechtigte und rechtlos Menschengattungen. Der Unterschied der Menschenracen ist noch ein natürlicher, das heißt, ein zunächst die Naturseele betreffender Unterschied.« (GW 25,2, 956)[28]

Und dass Hegel eher einer Auffassung, wie derjenigen Blumenbachs vom Einfluss der Klimate auf die Herausbildung der Unterschiede zwischen den Menschen zuneigt, zeigt sich in der Nachschrift Hotho von 1822: »Der Mensch ist Mensch, für seinen Begriff ist die Abstammung gleich. Man glaubt nun aber ein Unterschied der Vernünftigkeit habe von jeher stattgefunden und daher ein Unterschied von Rechten. Der Mensch sei vernünftig, das Thier nicht, deshalb herrsche der Mensch über sie, und so gäbe es auch untergeordnete Menschenracen. Aber der Mensch ist denkend, und somit gleich. Diese Frage lassen wir liegen, und sprechen nur von den natürlichen Verschiedenheiten des anthropologischen Menschen. Diese Verschiedenheit ist« – und man könnte hinzufügen ›aber‹ – »nothwendig durch die Verschiedenheit des Aufenthalts gegeben«, also auf die Zufälligkeit der Herkunft zurückzuführen. (GW 25,1, 33f.)

---

28 | Vgl. die entsprechenden Ausführungen Hegels in seinem »Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes« GW 15, 225-227 und in der Nachschrift Griesheim GW 25,1, 235-236.

Die Untersuchung der natürlichen Verschiedenheiten des Menschen sind also durchaus Gegenstand der Anthropologie, jedoch lässt sich das, was den Menschen wesentlich ausmacht, nicht aufgrund der Feststellung dieser Unterschiede bestimmen. Bei den Unterschieden zwischen den Rassen handelt es sich für Hegel lediglich um »Qualitäten«, die dem »bloßen Seyn des Geistes angehören; aber der Begriff des Geistes, Denken und Freyheit, ist höher als das blosse Seyn, und der Begriff überhaupt und näher die Vernünftigkeit ist eben diß nicht qualitativ bestimmt zu seyn. Die Unterschiede fallen in die *besondere* Natur des Menschen oder in seine Subjektivität, die sich als Mittel zur Vernünftigkeit verhält, wodurch und worin diese sich zum Daseyn bethätigt. Diese Unterschiede betreffen deswegen nicht die Vernünftigkeit selbst, sondern die Art und Weise der Objektiviät derselben, und begründen nicht eine ursprüngliche Verschiedenheit der Freyheit und Berechtigung unter den sogenannten Racen.« (GW 15, 224f.)

Wenn Hegel sich gegen die Reduktion des Menschen auf das »bloße Seyn« der Natur ausspricht, so heißt das nicht, dass er die Untersuchung der Naturseite des Menschen für überflüssig hält. Hegel arbeitet jedoch konsequent an einem »Begriff des Menschen«[29], der die *Gemeinsamkeiten* der Menschen betont, d.i. ein Begriff des Menschen, der in der Folge der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts zunehmend in Frage gestellt wurde, indem man das Gewicht auf die *natürlichen Unterschiede* zwischen den Menschen gelegt hatte – mit Folgen für eine sich aus diesen Unterschieden ableitende politische Praxis.[30] Hegel bezieht seinen Begriff der Gleichheit nicht auf die Gleichheit natürlicher Merkmale, was – wie gesagt – absurd wäre: Gleichheit ist für ihn vielmehr eine Grundbestimmung des Geistes. Der Weg zum »Begriff des Menschen« führt für ihn – entgegen den zeitgenössischen Tendenzen – insofern nicht weg von der Vernunft und hin zu einer Orientierung an der natürlichen bzw. sinnlichen Verfasstheit des Menschen. Auf diese Weise stellt er sich bereits grundsätzlich gegen jene Auffassung, die auch das Denken lediglich

---

29 | GW 25,1, 34; vgl. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, a.a.O., 225.

30 | Vgl. Domenico Losurdo (Hegel und die Freiheit der Modernen, Frankfurt a.M. u.a. 2000, 375-403), der zeigt, dass schon für Justus Möser (Der jetzige Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnungen ist der gemeinen Freiheit gefährlich [1772]) die Bestimmung des Menschen anhand der Kategorie »Allgemeinheit« gleichbedeutend mit der Bestimmung anhand der Kategorie »Einförmigkeit« war; den Kategorien »Allgemeinheit« und »Gleichheit« sind für Möser die Kategorien »Verschiedenheit« oder »Mannigfaltigkeit« entgegenzusetzen. Adam Müller setzt unter dem Einfluss von Edmund Burke »Eigenheit« gegen »Gleichheit« – und der Einfluss von Burke ist bei Friedrich von Gentz und Ludwig von Haller ebenso aufzufinden wie später bei Rudolf Haym und noch später bei Hayek.

als Prädikat des Menschen ansieht – wie Feuerbach[31] – oder als Produkt der physischen Tätigkeit, wie Carl Vogt, der 1845 die Überzeugung äußert, dass »die Gedanken in demselben Verhältnisse etwa zum Gehirn stehen wie die Galle zu der Leber und der Urin zu den Nieren.«[32] In diesem Zusammenhang wird Hegels Ansatz jedoch auch aus einem weiteren Grunde relevant: Er betont nicht nur die geistig-vernünftigen Gemeinsamkeiten zwischen den Menschen gegenüber den natürlich-zufälligen Unterschieden, sondern er traut der Philosophie im Allgemeinen und der philosophischen Anthropologie im Besonderen zu, das Wesen der Gattung Mensch im Prozess der reflektierenden *Selbsterkenntnis* zu durchdringen: »Die natürlichen Dinge, die Thiere wissen nicht, was sie sind«, formuliert er gleich zu Beginn der Vorlesungen von 1822, »und darin unterscheidet sich der Mensch, daß er sich selbst begreift.« (GW 25,1, 5) Die philosophische Anthropologie ist in diesem Prozess des reflektierenden Selbstbezugs in jedem Moment *Aufhebung* der unmittelbaren Natur, jedes Moment der Bestimmung des Menschen hat den Geist zu seinem Resultat.

IV. Mit der ›Macht des Geistes‹ gegen die ›Substantiierung‹ der Unterschiede

Fragt man nach der Begründung für seinen in der Orientierung an den *Gemeinsamkeiten* aller Menschen gewonnenen »Begriff des Menschen«, so scheint der von Hegel der Anthropologie zugeschriebene Aufgabenbereich einer solchen Orientierung zunächst zu widersprechen, wonach diese die Aufgabe habe, den »Geist in seiner Leiblichkeit« zu betrachten, »wo er noch in seinem Naturzustande ist, noch nicht aus seiner Existenz heraus ist«. (GW 25,1, 8) Demnach könnte man annehmen, die Anthropologie habe es auch nach Hegel in der Hauptsache mit den natürlichen Unterschieden zu tun. Jedoch macht er deutlich, dass diese Existenz »eine dem Geist unangemessene« sei, und so zeige sich auch in der Anthropologie »gleich der Gegensatz von Seele und Leib, der Kampf des Geistes gegen seine Leiblichkeit gegen seine Unfreiheit.« (Ebd.) Der Naturzustand ist insofern nur von Interesse, als er für diese Unfreiheit verantwortlich ist. Die Parallelen zum leitenden Prinzip der Geschichtsphilosophie sind offensichtlich, wobei dort der Kampf gegen die Unfreiheit in der Hauptsache als Kampf des Geistes »gegen sich selbst« gefasst wird. (GW 18, 184)

---

31 | Feuerbach, Grundsätze, a.a.O., 334 (§ 52).

32 | Carl Vogt, Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände, Stuttgart 1845, 206. Vgl. Michael Hagner, Hirnforschung und Materialismus, in: Der Materialismus-Streit, a.a.O., 204-222.

Hier liegt die Frage nahe: Zeigt sich in Hegels Geistbegriff nicht jene Leibfeindlichkeit, die eine solch große – aus einem bestimmten Blickwinkel auch verheerende – Rolle in der christlich-europäischen Geschichte gespielt hat? Im Durchgang durch die Vorlesungen tritt jedoch geradezu das Gegenteil einer solchen Ausrichtung zutage: Versucht man den angesprochenen Konflikt zwischen dem Geist und der Leiblichkeit auf dem Wege der Unterdrückung des Leibes zu lösen, so hat das letztendlich die Zerstörung des Körpers zur Folge, auf den der Geist aber zwingend angewiesen ist.[33] Hegel kommt es auf den *Widerspruch* an, der zwischen der Naturseite des Menschen – der Seite der Nichtidentität – und der Geistseite des Menschen – der Identität – herrscht. Der Mensch ist fraglos bestimmt durch *beide* Sphären – insofern legt auch Hegel seiner Anthropologie das *commercium corporis et mentis* zugrunde. Fragt man jedoch, *worin* sich der Mensch von der Natur unterscheidet, so ist es allerdings der *Geist*, der ihn gegenüber der Natur auszeichnet. *Allein* vom Standpunkt des Geistes aus kann aber erkannt werden, aufgrund welcher Bestimmungen Natur und Geist zu unterscheiden sind. Jedoch *wird* der Geist umgekehrt erst zum Geist, indem er »selbst sich gegen die Natur bestimmt« (GW 25,1, 9), ein Prozess, in dem es aber nicht um eine Zerstörung der Natur und ihrer Unterschiede zu tun sein kann.

Für Hegel kann die Natur aus der Perspektive des Geistes anhand der Bestimmungen »Aussereinander« und »Notwendigkeit« gefasst werden. Zwar handele es sich bei der Natur bereits um einen »Zusammenhang« – immerhin ist die Natur »an sich« auch die Idee –, jedoch um einen, worin »die Zusammenhangenden nicht in wahrhafter Einheit sind«. (GW 25,1, 10) Wenngleich sich in der Entwicklung der Natur hin zum Geist bereits eine Tendenz zur Einheit gegenüber dem »Aussereinander« verzeichnen lässt, so ist es doch erst der Geist, der die *Einheit* zu seiner Bestimmung hat, wie auch er erst frei ist gegenüber der blinden Notwendigkeit, unter der die Natur – und damit »auch das Leben« – noch steht. (GW 25,1, 11; vgl. GW 25,1, 13) Die Bestimmung der »Einheit« ist es also, die den Geist und den ›Idealismus‹ als Moment der Philosophiegeschichte wesentlich kennzeichnet. ›Idealität‹ als *die* »Weise des Geistes« bezieht sich insofern auf die »Unselbstständigkeit der Unterschiede«, durch die die Natur wesentlich bestimmt ist. Nur der Geist qua Idealität ist in der Lage, die vordergründigen »Selbstständigkeiten« der Natur zu »Momenten« – eben

33 | Der »Geist muß die Leiblichkeit befriedigen, weil er sie sich, da er innig mit ihr verbunden ist, nicht darf zur Feindin machen.« (GW 25,1, 87) Entsprechend sei es »einfältig wenn man vom Ausrotten der Triebe spricht, es wird dabei eine falsche Negation gegen den Trieb als allgemeinen gesetzt, so ist er aber bestimmtes Moment der Idee der Lebendigkeit, ist darin enthalten als allgemeines Moment und so ist er zu respektiren als Moment der Idee, er ist so in seiner Wahrheit, und wenn dieß Allgemeine verletzt wird, [...] so kehrt es sich als Feind gegen das Individuum.« (GW 25,1, 370f.)

zu Unselbstständigkeiten – herabzusetzen, nur er hat somit »Macht über alles Bestehende«. (GW 25,1, 11) Diese Macht des Geistes zeigt sich in der Möglichkeit des Menschen, ›Gleichheit‹ gegen die ›Ungleichheit‹, ›Einheit‹ gegen die ›Unterschiede‹ der Natur setzen zu können.

Nun sind es bekanntlich Formulierungen, wie die von der Macht des Geistes »über alles Bestehende«, der Macht der Identität über die Nicht-Identität des Individuellen, die Hegels Philosophie vielfach Kritik eingebracht haben. In diesem Zusammenhang kann zum einen auf die weiterführenden Erläuterungen des Hegelschen Standpunktes (1), zum anderen auf die Konsequenzen verwiesen werden, die sich aus dem ›Idealismus‹ Hegels für die Anthropologie ergeben, bzw. auf die Gefahren, die sich aus einer solchen Wissenschaft notwendig dann ergeben, wenn diese sich – in Abwehr der aus Hegels Sicht *vernünftigen* Bestimmungen ›Einheit‹ und ›Gleichheit‹ – an den »natürlichen« Verschiedenheiten der Menschen orientiert. (2)

Ad (1): Da ihm der Einwand bereits nicht ganz unbekannt ist, der einer Orientierung des wissenschaftlichen Denkens an ›Einheit‹ und ›Gleichheit‹ entgegengebracht werden kann, macht Hegel deutlich, dass die »ideelle Thätigkeit« des Geistes zwar in der Tat im »Negiren eines Andern« besteht, jedoch sei unter ›Idealität‹ eben nicht das »abstracte Aufgehobensein des Mannigfachen zu verstehen.« (GW 25,1, 12) Die »wahre Idealität« sei vielmehr der *Begriff*, der sich als »Proceß in sich selbst« in drei Momente unterscheide, welche da sind: 1. »das Subjekt, das leere Allgemeine, die Identitäten«, 2. das Besondere, das gegen das Allgemeine steht, »die Negation überhaupt gegen das Erste«, und schließlich 3. die »Aufhebung dieser Negation, das Zurückgehn in sich selbst«, also die viel zitierte »Negation der Negation«, die »concrete Allgemeinheit, das Wiederherstellen der ersten Einheit, aber nicht so, daß sie noch wie die erste unbestimmt ist, sondern in sich die Bestimmtheiten enthält«. (Ebd., vgl. GW 25,1, 172) Dieser Vermittlungsprozess des Allgemeinen mit dem Besonderen ist es, der als für den ›Geist‹ charakteristisch bezeichnet werden kann. Jedoch ist es Hegel in keiner Weise darum zu tun, etwa die Differenzen zwischen den Menschen (und Völkern) zu nivellieren – worum es ihm aber geht, ist, die *Einheit der Differenzen* gegenüber den *bloß natürlichen Differenzen* zu betonen. Der so verstandene ›Geist‹ unterscheidet sich nach Hegel grundsätzlich von jener Tätigkeit des *abstrakten Verstandes*, welcher in der Tat dazu neige, das Besondere unter das Allgemeine zu zwingen. Die Auswirkungen einer solchen Orientierung am ›abstrakten Verstand‹ hatten sich während der *terreur* in der französischen Revolution gezeigt. Insofern muss aus Hegels Sicht, so wie der spekulative Begriff der *Einheit* im Sinne der *Einheit Differenter* verstanden werden muss, der spekulative Begriff der *Gleichheit* von dem nivellierenden *abstrakten* Begriff der Gleichheit unterschieden werden. Diese Einsicht bedeutet für ihn jedoch keine Aufgabe der Orientierung an ›Gleichheit‹, wie sie von den Denkern der Restauration propagiert wurde. Vielmehr

leitet sich für ihn aus den konkreten historischen Erfahrungen die Aufgabe ab, gegenüber den Abstraktionen der Jakobiner eine ›Negation der Negation‹ zu vollziehen, die *kein* ›Zurück zum Ausgangspunkt‹ bedeutet.

Ad (2) Die konkreten Gefahren, die sich aus einer »beobachtenden« bzw. »empirischen« Anthropologie ergeben, welche Hegels spekulativen Begriff der Einheit (resp. Gleichheit) zurückweist oder ignoriert, liegen in der unreflektierten Orientierung an »Sinnlichkeit« bzw. an den natürlichen Unterschieden begründet, denn – so Hegel – das »sinnliche Bewußtsein will jeden Unterschied gleich substantiieren«. (GW 25,1, 11)[34] Ein solcher Ansatz fällt nach Hegel hinter die Erkenntnis zurück, dass der Mensch mit seiner – wiederum auf Einheit ausgerichteten – Fähigkeit zu denken, durchaus in der Lage ist, die ihm durch die Sinne gelieferten Daten nach Maßgabe vernünftiger Einsicht zu synthetisieren. Verharrt der Mensch im Prozess der Wahrnehmung auf der Stufe der sinnlichen Gewissheit, erfasst er nur die Unterschiede. Verselbständigt sich dieses Verfahren zu einer aus diesem Grund nur ›sogenannten‹ Wissenschaft, so führt dies unweigerlich zur leeren Abstraktion gegenüber dem Ganzen des Gegenstandes in seinem Zusammenhang, oder – wie wir heute sagen würden – in den Reduktionismus. Ein solcher Reduktionismus ist jedoch niemals harmlos, insbesondere dann nicht, wenn es um die Frage nach dem Wesen des Menschen geht.

V. Eine ›Degradierung‹ der Anthropologie aus gutem Grund

An sich gleich sind die Menschen für Hegel also, insofern *alle* Menschen über Geist verfügen, insofern *alle* Menschen Anteil an der Vernunft haben. Auf der anderen Seite kann aber auch die Einsicht, dass weder die einzelnen Menschen noch die Völker reine *Geist*wesen und insofern ›an sich‹ gleich sind, dass vielmehr sowohl die einzelnen Menschen als auch die einzelnen Völker

34 | Hegel nennt hier bereits die Argumente, die der Feuerbachschen Hinwendung zum Sinnlichen engegengehalten werden können. Während Feuerbach für die Philosophie nach Hegel aufgrund seiner Religionskritik und seiner Hinwendung zum Materialismus von herausragender Bedeutung war, folgen aus seiner Hinwendung zur Anthropologie und seinem »nominalistischen Sensualismus« auch aus marxistischer Perspektive ausgesprochen problematische Konsequenzen: »Hat Feuerbach die Inhalte des religiösen Glaubens, wenn auch anthropologisch als Projektionen des menschlichen Wesens, so doch als Ideologie und damit als historisch Gewordenes entlarvt, so fiel er nun wieder auf eine quasi metaphysische, ahistorische Position zurück, indem er ein emotionales Apriori als *Struktur* des Gattungswesens annahm.« Hans Heinz Holz, Einheit und Widerspruch, Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit, Bd 3, Die Ausarbeitung der Dialektik, Stuttgart, Weimar 1997, 219.

auch *Natur*wesen und insofern ›an sich‹ ungleich sind, als Resultat dieser Untersuchung bezeichnet werden. Aus der dialektischen Spannung zwischen der Gleichheit der Menschen und Völker aufgrund ihrer geistigen Verfasstheit und der notwendig auf die Gleichheit zurückwirkenden natürlichen bzw. materiellen Ungleichheit der Menschen und Völker hat sich ein Großteil jener Konflikte entzündet, welche die Weltgeschichte seit der Proklamation der Gleichheit während der französischen Revolution maßgeblich bestimmt haben. Während die Proklamation der Gleichheit der Menschen und Völker von konservativer aber auch von liberaler Seite bis heute radikal in Frage gestellt wird, lässt sich auf der Basis der Hegelschen Philosophie ein Modell der *Vermittlung* von Gleichheit und Ungleichheit rekonstruieren, das einen Beitrag zur Kritik bestimmter Positionen leisten kann. Sowohl der Bildungsgang des einzelnen Menschen als auch der Bildungsgang der ganzen Menschheit ist geprägt durch das dialektische Verhältnis von Natur und Geist, Freiheit und Notwendigkeit, Gleichheit und Ungleichheit. Es zeichnet jedoch den Geist aus, diese dialektischen Verhältnisse wiederum *vermitteln* zu können.

Gegenüber den Tendenzen der Philosophie nach Hegel, die Anthropologie zur ersten Wissenschaft bzw. zur »Universalwissenschaft« (Feuerbach) zu erheben, findet sich die Anthropologie bei Hegel lediglich als *Moment* im System der Philosophie zu Beginn der Geistphilosophie, wo der Geist sich noch im Übergang von der Natur, also erst am Beginn des Weges zu sich befindet. Aufgrund seines Misstrauens gegenüber den Tendenzen seiner Zeit, die Menschen anhand ihrer natürlichen Unterschiede zu beurteilen, geht sein Bestreben dahin, Barrieren gegen die sich abzeichnenden Möglichkeiten einer populistischen Verselbständigung der physiologisch orientierten Anthropologie zu errichten. Ein solches Misstrauen hatte er bereits in der *Phänomenologie des Geistes* artikuliert, nämlich in der Kritik an der Gallschen ›Schädellehre‹ und Lavaters Physiognomik. (GW 9, 181-186) Und entsprechend dieser Ablehnung der *einseitigen* und *vorschnellen* Beurteilung der Menschen anhand von natürlichen Merkmalen kommt er folgerichtig zu einer Kritik der ›empirischen Psychologie‹, wie sie sich unter Bezug auf Kants im Anschluss an die Kritik der ›rationalen Psychologie‹ formuliertes Diktum – »es bleibt uns nichts anderes übrig, als unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studiren«[35] – seit 1800 an den deutschen Universitäten etabliert hatte, ohne jedoch Kants eigene Skepsis hinsichtlich der Möglichkeiten, die Seele auf empirischem Wege zu untersuchen, angemessen zur Kenntnis zu nehmen.[36] Denn diese »empirische Psychologie« stellt sich aus Hegels Sicht den Geist erneut, wie schon die rationale Psycho-

35 | Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 382.

36 | Kant sah die Schwierigkeiten einer auf ›Erfahrung‹ sich gründenden, empirischen Psychologie darin, dass sie sich dem »Range« nach weder auf der Ebene der Metaphysik (KrV B 876) noch auf der Ebene der Naturwissenschaft bewege. Vgl. Immanuel Kant,

logie, als ein »Ding« – als ein »Aggregat von Kräften und Vermögen« – vor, auf deren Funktion oder Dysfunktion die beobachteten Phänomene zurückgeführt werden, statt den ›Geist‹ als komplexes, zusammenhängendes, prozesshaft sich entwickelndes und am Ende selbstbewusstes Ganzes zu begreifen.

Nimmt man diese Positionen Hegels zusammen, so trifft in der Tat zu, dass Hegel die Anthropologie »degradiert« hat – jedoch tat Hegel das aus gutem Grund. Der »Herabsetzung« der Anthropologie ist vor allem deshalb zuzustimmen, weil die Entwicklung hin zu einer *physiologischen* Anthropologie[37] zu einem blinden Determinismus tendiert, der sich relativ problemlos instrumentalisieren lässt, wie die Geschichte gezeigt hat. Dagegen kann das Hegelsche Programm als ein optimistisches Programm der ›Selbsterzeugung des Menschen‹ verstanden werden, wonach der Mensch über eine ganze Reihe in ihm angelegten *Möglichkeiten* verfügt, die er freiheitlich zu *verwirklichen* in der Lage ist. Unter Berücksichtigung der Überzeugung, der Weltgeschichte lasse sich entnehmen, dass diese im Menschen angelegten Möglichkeiten auch verwirklicht würden, sind Anthropologie und Geschichtsphilosophie für Hegel keine sich ausschließenden Alternativen – wie für Odo Marquard.[38] Jegliche anthropologische *Feststellung* des Menschen – jene der Anthropologie innewohnende Tendenz, »den Menschen zu fixer Gegenständlichkeit erstarren« zu lassen[39], sei es als *homo sociologicus*, sei es als *homo oeconomicus*, sei es als »Mängelwesen« oder sei es als Mensch, der primär einer Rasse, einem Geschlecht oder einer anderen von der Natur vorgegebenen Zufälligkeit zugehört, ist dagegen mit Hegels dynamischem Modell der Selbsterkenntnis bzw. Selbsterzeugung nicht vereinbar. Fragt man nach einer Grundlage, die zur Beurteilung eines Menschen herangezogen werden kann, so gibt Hegel in der *Phänomenologie* eine unmissverständliche Antwort: »das wahre Seyn des Geistes« zeigt sich nicht in den natürlichen Unterschieden, »das wahre Seyn des Geistes« sei »vielmehr seine That«. (GW 9, 178) Aufgrund der »Thaten« der Menschen können diese allein *beurteilt* – und gegebenenfalls *verurteilt* – werden. Die Beurteilung der »Thaten« der Menschen ist aber nur insofern Gegenstand der Anthropologie, als im Durchgang durch diese Wissenschaft Kritik an falschen und gefährlichen Sichtweisen in Bezug auf ›den Menschen‹ geübt werden kann.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (1786) (Akademie-Ausgabe, Bd 4, 471); vgl. KrV A 381.

37 | Marquard selbst sieht in der Entwicklung der Anthropologie die Tendenz hin zur Orientierung an der Physiologie; er affirmiert diese Entwicklung, weil die Anthropologie ihrer »subalternen Stellung« nur entgehen könne, »wo sie sich wieder primär zu ihrem ›physiologischen‹ Programm« bekenne. Odo Marquard, Anthropologie, a.a.O., 366.

38 | Ebd., 370.

39 | Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923, 204.

Philosophie und Anthropologiekritik bei Marx

Roberto Nigro

In der europäischen Philosophie des 20. Jahrhunderts gibt es zwei entscheidende Momente einer philosophischen Kritik der Anthropologie. Der erste bezieht sich auf den deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und kann mit den Werken von Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Ernst Cassirer und mit ihren phänomenologischen oder existenzphilosphischen Kritikern wie Martin Heidegger u.a. assoziiert werden. Der zweite Moment ist Teil der strukturalistischen Wende und kann mit den Debatten um die Humanwissenschaften und die theoretischen Humanismen verknüpft werden, welche sich in Frankreich in den 1960er Jahren abspielten. Die Kritik der philosophischen Anthropologie verbindet sich mit der Dekonstruktion humanistischer Vorstellungen und beides trägt dazu bei, die Theorie des Subjekts in Frage zu stellen. In diesem Zusammenhang wird der Weg der Entwurzelung des als *arché* (Grund, Ursprung, Prinzip) konzipierten Subjekts gebahnt und die Frage nach seiner Rekonstruierbarkeit als Effekt oder Produkt von historischen Prozessen gestellt.[1]

Wenn die Kritiken der humanistischen Figuren und des Subjekts im zeitgenössischen Denken interferieren, so liegt der Grund darin, dass das moderne postkantische Denken den Menschen mit dem Subjekt gleichgestellt hat.

Allerdings haben solche und ähnliche Themen die europäische Kultur schon früher in verschiedenen Formen beschäftigt. Seit der Renaissance exis-

1 | Etienne Balibar, »Le structuralisme: une destitution du sujet?« in: Revue de Métaphysique et de Morale 1, Januar 2005: *Repenser les structures*. Ich erlaube mir, auf zwei Aufsätze hinzuweisen, in denen ich diese Themen eingehend diskutiert habe: Roberto Nigro, »The Question of the Subject in the Trajectory of the Death of God as Veritable Critique of the Anthropological Illusion«, in: Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte: Kulturphilosophie, Diskursanalyse und Alterität bei Foucault und Certeau, Aschendorff Verlag Münster 2013, 393-414 und R. Nigro, »Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique«, in: Diogo Sardinha (Hg.), Kant-Foucault et l'Anthropologie, »Rue Descartes« Collège International de Philosophie, Paris 2012, 17-28.

tierten eine Vielzahl unterschiedlicher Vorstellungen vom Menschen, die jedes Mal verschiedene Formen von Humanismus hervorgebracht haben.[2]

Ausgehend von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zeichnet sich jedoch eine Fragestellung ab, die bis in die gegenwärtigen Debatten hinein ihren ganzen Einfluss geltend macht. Es handelt sich um das Auftauchen empirisch orientierter Forschungen, die beanspruchen, eine neue Wissenschaft zu gründen: die Anthropologie.[3] Die Besonderheit dieser neu entstehenden Wissenschaft liegt darin, dass sie nicht nur Wissenschaft des Menschen zu sein beansprucht, sondern auch Wissenschaft dessen, was seine Erkenntnis begründet und begrenzt. In diesem Zusammenhang erscheint die philosophische Anthropologie als Theoriegrundlage der Humanwissenschaften. Sie erhebt den Anspruch, fundamentale Bedingung der Möglichkeit der Humanwissenschaften zu sein.

Mit diesem Anspruch bewegt sich das moderne Denken in eine Sackgasse. Leicht wird vergessen, wie problematisch in Kants Philosophie das Verhältnis zwischen kritischem Projekt und anthropologischer Frage war. Mehr als 25 Jahre lang hat Kant Vorlesungen über Anthropologie gehalten – und währenddessen hat er sich ständig zwischen den beiden Polen bewegt. Aber er hat sich nie dazu entschlossen, die Anthropologie aus dem Rahmen der Kritik zu lösen.

Foucault erklärt es, wenn er schreibt:

»That Kant taught anthropology for twenty-five years stems from something more than the demands of university life; this persistence is linked to the very structure of the Kantian problem: How to think, analyze, justify and ground finitude in a thinking which does not take the path of an ontology of the infinite and does not find its justification in a philosophy of the absolute? The question is effectively at work in the *Anthropology* but, because it cannot be thought for itself in the context of an empirical enquiry, it cannot assume its true dimensions there. Hence the *marginal* character of anthropology with regard to the Kantian enterprise: it is at once essential and inessential – a border that is peripheral to the center, but which never stops referring to and interrogating it. One could say that the critical movement *broke away from* the anthropological structure, both because the latter gives it its outline, and because the critical movement acquires

---

2 | Michel Foucault, »Was ist Aufklärung?«, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: *Dits et Ecrits*. Schriften in vier Bänden, Bd. IV, Frankfurt a.M. 2005, 687-707.

3 | Es handelt sich um eine ganze Reihe von Werken, die im gleichen Zeitraum der Ausarbeitung der kantischen Philosophie auftauchen. Um nur einige zu nennen: Johannes N. Tetens, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und Ihre Entwicklung, Leipzig, 1772; Ernst Platner, Anthropologie für Ärzte und Weltweise, Leipzig, 1772; Carl C.E. Schmid, Empirische Psychologie, Jena, 1791; Christian D. Voss, Grundriss einer vorbereitenden Anthropologie, Halle, 1791; Justus C. Loder, Anfangsgründe der medicinischen Anthropologie, Weimar 1793.

its value only by breaking free of anthropology, by turning against it, and, in so doing, by grounding it. [...] We see what web of confusion and illusion anthropology and contemporary philosophy are tangled up in. One aim has been to make the anthropology count as a Critique, as a critique liberated from the prejudices and the dead weight of the a priori, overlooking the fact that it can give access to the realm of the fundamental only if [it] remains under the sway of the Critique. Another (which is just another version of the same oversight) has been to turn anthropology into a positive field which would serve as the basis for and the possibility of all the human sciences, whereas in fact it can only speak the language of the limit and of negativity.«[4]

Die auf der Basis von empirischen Forschungen entstandene Anthropologie bezieht sich auf die Endlichkeit des Menschen; sie beschäftigt sich mit ihren Grenzen und ihrer Negativität. Daher entsteht hier die Frage danach, wie das Feld der endlichen Erkenntnis eine theoretische Grundlage für alle Humanwissenschaften geltend machen kann[.]? Wird aber vergessen, dass die Anthropologie die Sprache der Endlichkeit spricht, dann fällt man allzu leicht in einen anthropologischen Schlaf. In ihm verwandelt sich die Endlichkeit des Menschen in ein Wesen; die menschliche Essenz wird die Wahrheit der Wahrheit, d.h. die Basis, worauf alle Humanwissenschaften ruhen können. Ein Netz falscher Vorstellungen und Missverständnisse breitet sich im Herzen des modernen Denkens aus. Seine Struktur macht sich noch im zeitgenössischen Denken bemerkbar. Dabei handelt es sich um Folgeerscheinungen einer von Gott beraubten klassischen Philosophie, die noch immer ihre Schatten über die Philosophie unserer Zeit wirft.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hat Nietzsche ein letztes Wort über die Monster gesprochen, die den anthropologischen Schlaf bevölkern: seine Ablehnung der Idee einer ursprünglichen menschlichen Natur, zeigt die Unmöglichkeit auf, das Wesen des Menschen vom Prozess seiner Konstitution zu trennen. Nietzsche artikuliert damit eine wichtige Einsicht, die in anderer Form schon im Mittelpunkt der Philosophie Marx' stand.

Auf den folgenden Seiten wende ich mich Marx und seiner philosophischen Behandlung dieser Themen zu. Sein philosophischer Ansatz realisiert eine vollständige Kritik der oben erwähnten Sackgassen und Strukturen, in denen sich das postkantische Denken verfängt. Wenn das postkantische Denken in diesem Sinne in Engpässe mündet, welche Foucault später durch den Be-

4 | Michel Foucault, Introduction to Kant's Anthropology [2008], edited, with an Afterword and Critical Notes, by Roberto Nigro; übers. v. Roberto Nigro und Kate Briggs, Semiotext(e), Los Angeles, 2008, 120-121.

griff der empirisch-transzendentalen Dublette klärt,[5] zielt die marxsche Kritik genau darauf, ein solches Gewirr zu lösen. Im Kern seiner Kritik steht die gleichzeitige Ablehnung von Empirismus und Transzendentalismus. Marx' Materialismus schließt nicht nur den Empirismus des Subjekts aus, sondern auch seine transzendentalen Figuren.[6] In der Einleitung zu den *Grundrissen* schreibt er dazu:

»Der einzelne und vereinzelte Jäger und Fischer, womit Smith und Ricardo beginnen, gehört zu den phantasielosen Einbildungen des 18. Jahrhunderts. Robinsonaden, die keineswegs, wie Kulturhistoriker sich einbilden, bloß einen Rückschlag gegen Überverfeinerung und Rückkehr zu einem mißverstandnen Naturleben ausdrücken. Sowenig wie Rousseaus *Contrat social*, der die von Natur independenten Subjekte durch Vertrag in Verhältnis und Verbindung bringt, auf solchem Naturalismus beruht. Dies Schein und nur der ästhetische Schein der kleinen und großen Robinsonaden. Es ist vielmehr die Vorwegnahme der ›bürgerlichen Gesellschaft‹, die seit dem 16. Jahrhundert sich vorbereitete und im 18. Riesenschritte zu ihrer Reife machte. In dieser Gesellschaft der freien Konkurrenz erscheint der einzelne losgelöst von den Naturbanden usw., die ihn in frühren Geschichtsepochen zum Zubehör eines bestimmten, begrenzten menschlichen Konglomerats machen. Den Propheten des 18. Jahrhunderts, auf deren Schultern Smith und Ricardo noch ganz stehn, schwebt dieses Individuum des 18. Jahrhunderts – das Produkt einerseits der Auflösung der feudalen Gesellschaftsformen, andrerseits der seit dem 16. Jahrhundert neuentwickelten Produktivkräfte – als Ideal vor, dessen Existenz eine vergangne sei. Nicht als ein historisches Resultat, sondern als Ausgangspunkt der Geschichte. Weil als das naturgemäße Individuum, angemessen ihrer Vorstellung von der menschlichen Natur, nicht als ein geschichtlich entstehendes, sondern von der Natur gesetztes. Diese Täuschung ist jeder neuen Epoche bisher eigen gewesen.«[7]

Mit den *Grundrissen* sind wir in einer Phase des Marx'schen Denkens, in der die Begriffe von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen im Vordergrund stehen. Marxsche Anthropologiekritik schließt bereits hier alle Dimensionen des Menschenwesens oder der menschlichen Essenz als Horizont und Ausgangspunkt der Analyse aus.[8] In den Vordergrund treten gesellschaftliche

5 | Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften [1966], übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 2003, 384.

6 | Etienne Balibar, The Philosophy of Marx [1993], übers. v. Chris Turner, London 1995, 23-30, 65.

7 | Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857-58), in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke (MEW) Bd. 42, Dietz, Berlin 1983, 19.

8 | In seinem zu diesen Themen entscheidenden Kommentar schreibt Althusser: »Über die Menschen etwas *erkennen* kann man nur unter der absoluten Bedingung, zuvor den philosophischen (theoretischen) Mythos vom Menschen zu Asche reduziert zu haben.«

Verhältnisse als individuelle Existenzbedingungen. Thematisch werden das gesellschaftliche Individuum als Resultat der Entwicklung der Produktivkräfte und seine scheinbare Unabhängigkeit von seinesgleichen.

»[D]ie Individuen scheinen unabhängig (diese Unabhängigkeit, die überhaupt bloß eine Illusion ist und richtiger Gleichgültigkeit – im Sinn der Indifferenz – hieße), frei aufeinander zu stoßen und in dieser Freiheit auszutauschen; sie scheinen so aber nur für den, der von den Bedingungen, den Existenzbedingungen (und diese sind wieder von Individuen unabhängige und erscheinen, obgleich von der Gesellschaft erzeugt, gleichsam als Naturbedingungen, d.h. von den Individuen unkontrollierbare) abstrahiert, unter denen diese Individuen in Berührung treten.«[9]

Das gesellschaftliche Individuum resultiert aus historischen Prozessen der Entwicklung der Produktivkräfte. Die gesellschaftlichen Beziehungen und die Produktivkräfte sind gleichzeitig verschiedene Seiten der Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums. In dieser Weise revolutioniert Marx den Begriff vom Subjekt, weil er die Beziehungen zwischen Subjektivierung, Unterwerfung und Subjektivität auf einer neuen Grundlage denkt. Mit ihr korrespondiert eine neue Theorie der Konstitution der sozialen Wirklichkeit.

Die Besonderheit der marx'schen Analyse besteht aber darin, dass sie sich immer auf eine antagonistische Dimension bezieht. Die Revolution kann nicht länger als Wiederaneignung eines im kapitalistischen Prozess verlorenen Menschenwesens gedacht werden. Die materiellen Produktionsbedingungen und die historische Konstitution des gesellschaftlichen Individuums sind Voraussetzungen dafür, das Kapital »in die Luft zu sprengen«:

»Die Produktivkräfte und gesellschaftlichen Bedingungen [...] erscheinen dem Kapital nur als Mittel und sind für es nur Mittel, um von seiner bornierten Grundlage aus zu produzieren. In fact aber sind sie die materiellen Bedingungen, um sie in die Luft zu sprengen«.[10]

L. Althusser, Für Marx [1965], übers. v. Gabriele Sprigath, Frankfurt a.M. 2011, 292). Vgl. ebd. den ganzen Teil *Marxismus und Humanismus,* 280-318; Warren Montag, Althusser and His Contemporaries, Duke UP 2013, insbesondere Kap. 6: *Marxism and Humanism*, 103-117; Roberto Nigro, »La question de l'Anthropologie dans l'interprétation althussérienne de Marx«, in: Jean-Claude Bourdin (Hg.), Althusser, une lecture de Marx, Presses Universitaires de France, Paris 2008, 87-112.

9 | Marx, Grundrisse, a.a.O., 97.

10 | Ebd, 602. In der Tradition des italienischen Operaismus und Post-Operaismus standen diese Seiten der Grundrisse (die auch als »Maschinenfragment« bekannt sind; vgl. ebd., 590-608) oft im Mittelpunkt der Analyse. Über die Implikationen des Marx'schen Textes existieren zahlreiche Arbeiten. Siehe u.a. Antonio Negri, Marx Beyond

Auf diesen Seiten erscheint der Kommunismus weder als eine ideale Gesellschaft noch als *die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen*[11], sondern als die *wirkliche Bewegung*[12], die die Aneignung des produzierten gesellschaftlichen Reichtums realisiert.[13] In den *Grundrissen* heißt es dazu:

»Die Natur baut keine Maschinen, keine Lokomotiven, Eisenbahnen, electric telegraphs self-acting mules etc. Sie sind Produkte der menschlichen Industrie; natürliches Material, verwandelt in Organe des menschlichen Willens über die Natur oder seiner Betätigung in der Natur. Sie sind von der menschlichen Hand geschaffne Organe des menschlichen Hirns; vergegenständlichte Wissenskraft. Die Entwicklung des capital fixe zeigt an, bis zu welchem Grade das allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge zur unmittelbaren Produktivkraft geworden ist und daher die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst unter die Kontrolle des general intellect gekommen und ihm gemäß umgeschaffen sind. Bis zu welchem Grade die gesellschaftlichen Produktivkräfte produziert sind, nicht nur in der Form des Wissens, sondern als unmittelbare Organe der gesellschaftlichen Praxis; des realen Lebensprozesses.«[14]

Einerseits findet hier ein objektiver Prozess statt: Die gesellschaftliche Produktivkraft misst sich an dem *Capital fixe*, sie existiert in ihm in gegenständlicher Form. Mit diesem allgemeinen Fortschritt entwickelt sich die Produktivkraft des Kapitals, die sich das Kapital gratis aneignet. Die Assoziation der Arbeiter, die in der Fabrik generiert wird, ist daher nicht von ihnen, sondern vom Kapital gesetzt. Marx schreibt: »Ihre Vereinigung ist nicht *ihr* Dasein, sondern das *Dasein* des Kapitals. Dem einzelnen Arbeiter gegenüber erscheint sie zufällig. Er bezieht sich auf seine eigne Vereinigung mit andren Arbeitern und Kooperation mit ihnen als *fremde*, als Wirkungsweisen des Kapitals.«[15] Aber auch hier erscheint die antagonistische Duplizität der Arbeitsform, d.h. die Tatsa-

Marx. Lessons on the Grundrisse [1979], übers. v. Harry Cleaver, Pluto Press, London 1991, hier v.a. Lesson 8; Paolo Virno, Exodus, übers. v. Klaus Neundlinger und Gerald Raunig, Wien 2010.

11 | So definiert Marx selbst den Kommunismus in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844, MEW, Bd. 40, 536.

12 | »Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.« Karl Marx, Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, MEW 3, 35.

13 | Sandro Mezzadra, »Kräfte und Formen. Gouvernamentalität und ›Bios‹ in der Zeit des globalen Kapitals«, in: Isabell Lorey, Roberto Nigro, Gerald Raunig (Hg.), Inventionen 2, Zürich, Berlin 2012, 205-217.

14 | Marx, Grundrisse, a.a.O., 602. Vgl. Christian Marazzi, »Socialismo del capitale«, in: Lessico Marxiano, Manifestolibri, Rom 2008, 155-167 und im selben Band: Paolo Virno, »Cooperazione«, 105-116.

15 | Marx, Grundrisse, a.a.O., 505.

che, dass »die Arbeit einerseits die absolute Armut als Gegenstand, andrerseits die allgemeine Möglichkeit des Reichtums als Subjekt und als Tätigkeit ist.«[16]

Wenn der Kommunismus die wirkliche Bewegung ist, welche den jetzigen Zustand aufhebt, dann könnte er mit dem Wesen der großen Industrie identifiziert werden. Wir wären noch in der Form der objektiven Entwicklung, weil diese wirkliche Bewegung nicht nur eine Möglichkeit ist, sondern auch die innere Kraft der Produktionsverhältnisse darstellt, die in Richtung des Kommunismus drängt. Aber Marx bricht auch mit der traditionellen Geschichtsauffassung, die mit dem Anspruch auftritt, Geschichte nach einem »außer ihr liegenden Maßstab« zu schreiben:

»Die ganze bisherige Geschichtsauffassung hat diese wirkliche Basis der Geschichte entweder ganz und gar unberücksichtigt gelassen oder sie nur als eine Nebensache betrachtet, die mit dem geschichtlichen Verlauf außer allem Zusammenhang steht. Die Geschichte muß daher immer nach einem außer ihr liegenden Maßstab geschrieben werden; die wirkliche Lebensproduktion erscheint als Urgeschichtlich, während das Geschichtliche als das vom gemeinen Leben Getrennte, Extra Überweltliche erscheint.«[17]

Dann ist der Kommunismus weder ein Ideal noch eine ökonomische, in der Entwicklung der Produktivkräfte eingeschriebene Notwendigkeit. Er ist die Möglichkeit des Reichtums als Entwicklung von Lebensprozessen, die nicht unter der Aufsicht des Kapitals stehen.[18]

Mit dem Hinweis auf die »wirkliche Basis der Geschichte« und die »wirkliche Lebensproduktion« wird auch deutlicher, inwiefern Marx die Beziehung

16 | Ebd., 218.

17 | Marx, Engels, Die deutsche Ideologie, a.a.O., 39

18 | In diesem Zusammenhang geben Michael Hardt und Antonio Negri die stärkste Interpretation des Marx'schen Textes. Die Lebensprozesse, die nicht unter der Kontrolle des Kapitals subsumiert werden können und gleichzeitig Teile eines kontinuierlichen Antagonismus sind, werden anhand des Begriffs der »biopolitischen« Produktion interpretiert. Die neuen Formen des Klassenkampfes wären biopolitische Kämpfe. So erweitern sie einen Begriff von Michel Foucault (und Gilles Deleuze) und gebrauchen ihn in einem neuen Kontext. Siehe Hardt, Negri, Common Wealth. Das Ende des Eigentums, übers. v. Thomas Atzert, New York, Frankfurt a.M. 2009. Für eine detaillierte Diskussion dieser Fragen vgl. Pierre Dardot, Christian Laval et El Mouhoub Mouhoud, Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel, Paris 2007, v.a. Teil II, »De la ›limite‹ du Capital au ›seuil‹ du Communisme«, 99-183. Siehe auch Roberto Nigro, »Quelques remarques sur les enjeux d'une confrontation entre Foucault et Marx«, in: Cahier de l'Herne, Michel Foucault, Paris 2011, 143-148 und Sandro Mezzadra, »The Topicality of Prehistory. A New Reading of Marx's Analysis of ›so called Primitive Accumulation‹«, in: *Rethinking Marxism* 3, 2011, 302-321.

zwischen Praxis und Theorie revolutioniert. Dabei geht es nicht zuletzt um Methodenfragen, die sich mit dem Verhältnis von sinnlicher Anschauung und begrifflicher Repräsentation stellen. Auf den ersten Blick könnte es so aussehen, als ob Marx das Reale und Konkrete beiseite stellen würde:

»Es scheint das richtige zu sein, mit dem Realen und Konkreten, der wirklichen Voraussetzung zu beginnen, also z.B. in der Ökonomie mit der Bevölkerung, die die Grundlage und das Subjekt des ganzen gesellschaftlichen Produktionsakts ist. Indes zeigt sich dies bei näherer Betrachtung [als] falsch. [...] Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist.«[19]

Aber es geht hier um den Akt der Konstitution der Begriffe in einer besonderen Wissenschaft. Der Verzicht auf das Konkrete als Ausgangspunkt der Analyse bedeutet nicht, dass Marx seine Analyse in idealistische Richtungen lenkt.[20] Im Gegenteil zeigt er, dass sich die einfachsten Begriffe der politischen Ökonomie im Ausgang von Anschaung und Repräsentation bilden. Aber das Konkrete der Repräsentation ist eine Abstraktion, die sich im Konkreten des Denkens wiederholen muss. Es gibt quasi zwei Sorten der Konkretion: das Konkrete der Repräsentation und das Konkrete des Denkens, wie es ebenso zwei Sorten von Abstraktionen gibt: eine am Anfang und eine am Ende der Analyse.[21] Das ›erste‹ Konkrete der Repräsentation wäre eine *chaotische Vorstellung des Ganzen*, während das ›zweite‹ Konkrete eine *reiche Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen* ist.

Antonio Negri erklärt die Bedeutung der Marx'schen Methode als einen kollektiven Prozess, der ein kollektives Wissen entstehen lässt:

»The process of determinate abstraction, of the approximation and of the abstract conquest of the concrete is a *collective process*, of collective knowledge. The process of determinate abstraction is entirely given inside this collective proletarian illumination: it is therefore an element of critique and a form of struggle.«[22]

Die Thesen von der abstrakten Repräsentation und Begrifflichkeit sind wichtig, da mit ihnen die Kritik der philosophischen Anthropologie und der Philosophie

19 | Marx, Einleitung zu den Grundrissen, a.a.O., 14.

20 | Paolo Vinci, »Astrazione determinata«, in Lessico Marxiano, a.a.O., 53.

21 | Pierre Dardot, Christian Laval, Marx, Prénom: Karl, nrf essais, Gallimard, Paris 2012, 333.

22 | Antonio Negri, Marx Beyond Marx, a.a.O., 47.

selbst realisierbar werden. Nach Marx ist die Philosophie keine Suche nach Wesenheiten oder nach *universalen* Begriffen. Das von Marx gestellte Problem ist ein ganz anderes, vergleicht man es mit der von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgearbeiteten Frage. Im Gebrauch reiner Verstandsbegriffe unternahm es Kant, die Möglichkeitsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis zu bestimmen. Diese Begriffe sind *reine*, sofern sie *vor* aller Erfahrung gegeben sind. Sie sind von ihr unabhängig oder *a priori* gegeben. Marx bricht nicht nur mit dieser Transzendentalphilosophie, sondern er kann zudem demonstrieren, dass Philosophen eine falsche Vorstellung von dem, was eine Essenz oder ein Wesen ist, gebildet haben. Auf diese Weise revolutioniert er das ganze Feld des philosophischen Diskurses. Bei Etienne Balibar heißt es dazu:

»[Philosophers] have thought, firstly, that the essence is an *idea* or an abstraction (one would say today, in a different terminology, a *universal concept),* under which may be ranged, in a declining order of generality, specific differences and, finally, individual differences; and, secondly, that this generic abstraction is somehow ›inherent‹ *(innewohnend)* in individuals of the same genus, either as a quality they possess, by which they may be classified, or even as a form or a force which causes them to exist as so many copies of the same model.«[23]

Den realistischen Grundgedanken weist Marx ebenso zurück wie den nominalistischen. Anders gesagt, lehnt er idealistische *und* empiristische Ansätze ab. Er misstraut der Idee, dass vor der individuellen Existenz ein Wesen gegeben ist; aber er geht auch davon aus, dass Individuen nicht die ursprüngliche Realität sind, von welcher universelle Begriffe abgeleitet werden können. Marx ist der Denker der Beziehung, der Kooperation, des Verhältnisses; er interessiert sich für die vielfältigen Beziehungen, die Individuen *miteinander* eingehen. Solche Beziehungen bestimmen das Gemeinsame, d.h. dasjenige, was die Individuen miteinander verbindet. Das Gemeinsame ist weder eine Voraussetzung noch eine Vorstufe der Beziehung. Es ist vielmehr eine transindividuelle Realität, wie Balibar hervorhebt:

»Not what is ideally ›in‹ each individual (as a form or a substance), or what would serve, from outside, to classify that individual, but what exists *between individuals* by dint of their multiple interactions.«[24]

Um die Kraft des Marx'schen Arguments richtig einzuschätzen gilt es, den Hiatus zwischen dem Gemeinsamen und dem Universalen gut zu verstehen. Das Gemeinsame ist kein Prädikat der Individuen, sondern die Möglichkeits-

23 | Etienne Balibar, The Philosophy of Marx, a.a.O., 29.

24 | Ebd., 32.

bedingung ihrer Individuation; das Universale wohnt den Individuen inne, im Sinne eines Prädikats, das schon von den individualisierten Individuen angeeignet wurde. Wenn das Gemeinsame *in re* ist, ist das Universale *de re*.[25] Der Ausgangspunkt der Marx'schen Analyse liegt nicht in universellen Begriffen, mit welchen die Realität deduziert werden könnte, sondern in Begriffen, die Ergebnisse von Praktiken sind.

Marx revolutioniert die Theorie, sofern er die alten Begriffe der klassischen Philosophie durch neue Begriffe ersetzt. In diesem Zusammenhang wird das traditionelle Begriffspaar (menschliches) Individuum/Wesen durch die neuen Begriffe von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen ersetzt.

Philosophische Anthropologiekritik macht es in diesem Sinne notwendig, die klassischen Postulate der Philosophie abzulehnen. Die Kritik nimmt dabei auch die Form der kritischen Selbstreflexion an, sofern selbst bei Marx in manchen seiner Arbeiten philosophische Theoreme überdauern, die in der systematischen Konsequenz der geschilderten Kritik abgelehnt werden müssen.

Sichtbar wird der weite Weg, den Marx durchlaufen hat, bis er die radikale Form seiner Anthropologiekritik erreichte, in seinen ersten Schriften. Die theoretische Konzeption der *ökonomisch-politischen Manuskripte* aus dem Jahre 1844 gründet auf einer anthropologischen Idee des Menschen, die der Philosophie Feuerbachs viel verdankt. Im Bereich der Politik und der Ökonomie benutzt Marx mit dem Begriff der Entäußerung eine zentrale Kategorie der Theologie.

»Worin besteht nun die Entäußerung der Arbeit? Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter *äußerlich* ist, d.h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, *Zwangsarbeit*. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen. Ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird. Die äußerliche Arbeit, die Arbeit, in welcher der Mensch sich entäußert, ist eine Arbeit der Selbstaufopferung, der Kasteiung. Endlich erscheint die Äußerlichkeit der Arbeit für den Arbeiter darin, daß sie nicht sein eigen, sondern eines andern ist, daß sie ihm nicht gehört, daß er in ihr nicht sich selbst, sondern einem andern angehört. Wie in der Religion die Selbsttätigkeit der menschlichen Phantasie, des menschlichen Hirns und des menschlichen Herzens unabhängig vom Individuum, d.h. als eine fremde, göttliche oder

25 | Paolo Virno, E così via all'infinito. Logica e antropologia, Torino 2010, 206.

teuflische Tätigkeit, auf es wirkt, so ist die Tätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbsttätigkeit. Sie gehört einem andren, sie ist der Verlust seiner selbst.«[26]

Im kapitalistischen Prozess verliert der Mensch sein eigenes Selbst. Es handelt sich um einen historischen Prozess, der aber auch umgekehrt werden kann. Wenn sich Marx in den *Manuskripten* auf den Kommunismus als Lösung des Konflikts zwischen Existenz und Wesen bezieht, so schwebt ihm eine Form von Kommunismus als Reichtum der Liebe unter Menschen vor. Die Menschen können sich miteinander versöhnen, weil sie sich mit ihrem eigenen Wesen aussöhnen können.[27]

Wenn der historische Prozess Entfremdung produziert und die Arbeit in ihrer kapitalistischen Form eine Entäußerung herstellt, liegt erst in der kommunistischen Revolution eine Lösung:

»Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d.h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus Humanismus, als vollendeter Humanismus Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.«[28]

Kommunismus bedeutet Auflösung der Widersprüche, die der historische Prozess produziert. Er erlaubt die Überwindung der Entfremdung. Der Kommunismus verspricht, dass sich der Mensch seine wirkliche Ganzheit eines Tages aneignen wird. Der entfremdete Mensch ist auch der Akteur seiner eigenen Befreiung.

In den *Manuskripten* bezieht sich Marx auf eine Dimension der Geschichte als Prozess der Entfremdung des Menschen und ihrer Aufhebung. Seine anthropologische Konzeption ist eine humanistische Konzeption der Geschichte,

26 | Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a.a.O., 514.

27 | Louis Althusser, »Die Philosophischen Manifeste Feuerbachs« und »Über den jungen Marx. Fragen der Theorie«, in: Ders., Für Marx, a.a.O., 46-104. Vgl. Pierre Dardot, Christian Laval, »Feuerbach et la ›substance‹«, in: Dies., Marx, Prénom: Karl, a.a.O., 176-186.

28 | Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a.a.O., 536.

in der die Essenz des Menschen als Arbeit gedacht wird. Der Mensch ist das Subjekt der Geschichte und seine Essenz besteht in der Arbeit.

Entfremdung, Subjekt, Mensch sind aber problematische Begriffe und epistemologische Hindernisse auf dem Weg zu einem Materialismus der Praxis. Um die Begriffe von sozialen Formationen, Produktivkräften, Produktionsverhältnissen, Ideologie zu entwickeln, muss Marx auf jede Konzeption der menschlichen Natur und der universellen Essenz des Menschen verzichten. Der Verzicht beginnt mit den Thesen über Feuerbach und mit der *Deutschen Ideologie*. Sie sind die ersten Momente, in denen Marx mit jeder Form von Anthropologie und Humanismus bricht. In der sechsten These über Feuerbach steht zu lesen:

»Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.«[29]

Diese These führt den Begriff der historischen Praxis ein. Das menschliche Wesen wird auf der Basis der gesellschaftlichen Verhältnisse gedacht. In diesem Zusammenhang bringt die These eine Wende mit sich, weil sie gleichzeitig den Realismus und den Nominalismus ablehnt. Realistisch wäre der Gedanke, dass das Wesen vor der Existenz der Individuen kommt. Der Nominalismus würde betonen, dass die Individuen die Ur-Realität sind, woraus die universellen Begriffe abstrahiert werden können. Marx lehnt beide Varianten ab, um die vielfältigen Beziehungen zu denken, welche die Individuen miteinander eingehen. Solche vielfältigen und gegenständlichen Beziehungen konstituieren gleichsam die ›Essenz‹ der Individuen. Diese ›Essenz‹ wäre das, was durch die gesellschaftlichen Verhältnisse existiert. Dieses Ergebnis zeichnete sich bereits mit der fünften Feuerbach-These ab: »Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, will die *Anschauung*; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.«[30] Feuerbach ersetzt den wirklichen historischen Menschen mit dem (abstrakten) Menschen. Er erreicht nicht den wirklichen, existierenden, tätigen Menschen, sondern nur ein Abstraktum, wie Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* erklären.[31]

Aber das ist nicht alles. An die Stelle Gottes tritt einfach der Mensch. Feuerbach tauscht sie lediglich aus und ersetzt jenen mit diesem. Wie Gilles Deleuze unterstreicht:

---

29 | Marx, »Thesen über Feuerbach«, in MEW 3, a.a.O., 6.

30 | Ebd.

31 | Pierre Dardot, Christian Laval, Marx, Prénom: Karl, a.a.O., 165-166. Vgl. auch Pierre Macherey, Marx 1845: Les thèses sur Feuerbach, Paris 2008.

»Feuerbach erklärt, dass der Mensch sich gewandelt habe, Gott geworden sei; dass Gott sich gewandelt habe, das Wesen Gottes zum Wesen des Menschen geworden sei.«[32] Nach Feuerbach verdrängt der Mensch Gott von seinem Thron – und nimmt so gewissermaßen seinen Platz ein. Ohne Mühe machte bereits Max Stirner deutlich, wie Deleuze betont, »dass die Idee, das Bewusstsein oder die Gattung nicht minder Entfremdungsphänomene sind wie die traditionelle Theologie. Die relativen Wiederaneignungen bilden absolute Entfremdungen. Mit der Theologie rivalisierend, schlägt die Anthropologie das Ich dem Menschen als dessen Eigentum zu. Aber die Dialektik wird solange nicht haltmachen, bis nicht auch am Ende das Ich selbst Eigentümer ist [...].«[33]

Wenn sich Marx von Feuerbachs Humanismus distanziert, so kann er sich dabei auf Max Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* berufen. Dieses Buch lässt den Begriff vom Menschen explodieren. Es zeigt, dass der humanistische Atheismus von Feuerbach nur eine religiöse Ideologie ist. Stirners Kritik übt auf Marx einen gewissen Einfluss aus. Sie zwingt ihn dazu, über drei Probleme genauer nachzudenken: Individuum, Gesellschaft (das Problem einer Theorie der Gesellschaft) und Ideologie. *Der Einzige und sein Eigentum* zeigt nicht nur, dass universelle Begriffe Abstraktionen sind. Das Buch macht auch deutlich, dass solche Abstraktionen Fiktionen sind und als solche ebenso perverse Herrschaftsformen. Stirners Kritik zeigt, dass der Tod Gottes mit dem Ende der Metaphysik verknüpft ist. Ausgehend von dieser Kritik kann Marx eine Theorie entwickeln, die zeigt, worin die Macht der Abstraktionen genau liegt und wie Ideen Herrschaftsformen annehmen. Es handelt sich dabei um die Theorie der Ideologieproduktion, die einen weiteren Schritt auf dem Weg zu einer konsequenten philosophischen Anthropologiekritik ist.

Der von Marx befestigte Weg zur Anthropologiekritik beeinflusst so entscheidend die ganze zeitgenössische Kultur, dass man sagen kann, dass es eine Philosophie *vor* und *nach* Marx gibt. Im zeitgenössischen Denken bahnt Marx einen Weg von entscheidender Bedeutung für die Entstehung sog. poststrukturalistischer Theorien. Mit ihm ändert sich die Frage nach der Subjektivität von einer Frage nach der transzendentalen Stellung zu einer Position als Effekt oder Resultat sozialer Prozesse. In diesem Zusammenhang ist seine Theorie die Bedingung der Möglichkeit poststrukturalistischer Analysen.

32 | Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie [1962], übers. v. Bernd Schwibs, Hamburg 2008, 172; Roberto Nigro, »Un épisode du débat contemporain autour de l'anthropologie philosophique«, in: Kant eprints Journal Série 2, vol. 6, International Journal of the Brazilian Kant Society, State University of Campinas 2011, 14-31.

33 | Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, a.a.O., 175.

Nietzsches Anthropologiekritik

Andrea Bertino und Werner Stegmaier

1. Das anthropologiekritische Potential der Figur des Übermenschen

Mit seiner Figur des Übermenschen entwickelt Nietzsche[1] eine starke Anthropologiekritik und führt zugleich das Scheitern dieser Kritik vor. Das anthropologiekritische Potential der Figur ist offensichtlich: Es wird oder soll ›über‹ den ›Menschen‹ hinausgegangen werden. Weniger aufgefallen ist Zarathustras Scheitern mit dieser ›Lehre‹ bei den Menschen. In *Also sprach Zarathustra* lässt Nietzsche zu Beginn seinen Protagonisten den Übermenschen auf dem Markt verkünden – um ihm dann bis zum Ende den Erfolg der Lehre zu versagen.[2] Zunächst lachen die Herumstehenden und Schaulustigen über die Neuigkeit

---

1 | Zitiert wird nach: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980 [= KSA].

GD = Götzen-Dämmerung, Bd. 6;
FW = Die fröhliche Wissenschaft, Bd. 3;
GM = Zur Genealogie der Moral, Bd. 5;
JGB = Jenseits von Gut und Böse, Bd. 5;
M = Morgenröthe, Bd. 3;
MA = Menschliches, Allzumenschliches, Bd. 2;
UB = Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Bd. 1;
WL = Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn, Bd. 1;
Za = Also sprach Zarathustra, Bd. 4.

2 | An die »Vorrede Zarathustras« halten sich bei ihrem Versuch, aus Nietzsches Werk eine Anthropologie zu destillieren, Markus Meckel, »Der Weg Zarathustras als der Weg des Menschen. Zur Anthropologie Nietzsches im Kontext der Rede von Gott im *Zarathustra«,* in: Nietzsche-Studien 9 (1980), 174-208, und Michael Allen Gillespie, »Nietzsche and the Anthropology of Nihilism«, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), 141-155. Meckel bezieht im Weiteren den ganzen *Zarathustra* ein, Gillespie die Rede »Von den drei Verwandlungen«, mit der Teil I beginnt. Nach Meckels gründlichen Interpretationen

und wollen lieber die ›letzten Menschen‹ bleiben, als die Zarathustra sie daraufhin beschimpft. Aber auch im Folgenden wird Zarathustra nicht oder nicht in seinem Sinn verstanden, von seinen ›Jüngern‹ nicht und von den ›höheren Menschen‹ nicht, die er anzieht. Selbst seine märchenhaften Tiere, der Adler und die Schlange, die ihn wie gute Freunde zu verstehen glauben und ihn, als er vom Gedanken der ewigen Wiederkunft ›genest‹, zum »Lehrer« dieser Lehre bestimmen (*»du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft«)*, einer Lehre, die sie selbst vorab ausformuliert haben, bescheidet er traurig damit, sie »*schaute[n] dem allem zu*« wie Theoretiker und machten aus seinem abgründlichen, abschreckenden Gedanken »ein Leier-Lied«, eine scheinbar von jedermann repetierbare Theorie.[3]

Niemand, so stellt Nietzsche es in *Also sprach Zarathustra* dar, versteht Zarathustra so, wie er verstanden werden will. Ihn mit seinen Lehren scheitern zu lassen, hat sichtlich Methode, die Methode, in einer episch-dramatischen Lehrdichtung einen historisch-mythischen und europafernen Propheten einzuführen und ihm Lehren in den Mund zu legen, die Nietzsche selbst nicht oder nicht in dieser Weise lehrt.[4] Denn er ging davon aus, dass die Menschen zu ihrer Orientierung Lehren brauchen, und so bot er ihnen, durch seine Figur Zarathustra, Lehren an, doch Lehren, die sich, wenn sie durchdacht werden, als Anti-Lehren erweisen.[5]

Nietzsche wollte, wie er eindringlich betonte,[6] mit seinem Zarathustra nicht verwechselt werden. Er ging davon aus, wie er anschließend, in *Jenseits von Gut und Böse*, erläuterte, dass Verstehen immer nur in einem »Spielraum«, auf einem »Tummelplatz des Missverständnisses« möglich ist (JGB 27), dass also kein allen Menschen gemeinsames ›Wesen‹ und noch weniger eine ihnen

---

kreist die »Anthropologie Nietzsches« um den im Schaffen, im Lieben und im Kampf mit dem Geist der Schwere über sich hinausgehenden Menschen.

3 | Za III, Von der Genesung 2.

4 | Im auf Za folgenden veröffentlichten oder zur Veröffentlichung bestimmten Werk verwendet Nietzsche das Wort ›Übermensch‹ auffälligerweise gar nicht oder nur sehr zurückhaltend (»eine Art Übermensch«, GD, Streifzüge 37, AC 4), mit Ausnahme seines Rückblicks auf Za in EH). Wohl bedenkt er die Formel in seinen nachgelassenen Notaten weiter, die er jedoch nicht veröffentlichte, sei es, weil er die dort niedergeschriebenen Gedanken oder das Publikum dafür nicht für reif hielt.

5 | Vgl. Werner Stegmaier, Nietzsche zur Einführung, Hamburg 2011, 105-107 u. 160-170.

6 | An seine Schwester schrieb er: »Glaube ja nicht, daß mein Sohn Zarathustra *meine* Meinungen ausspricht. Er ist eine meiner Vorbereitungen und Zwischen-Akte. – Verzeihung!« (Brief an Elisabeth Nietzsche vom 7. Mai 1885, in: Friedrich Nietzsche. Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bdn., hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1986, Bd. 7, 48).

allen gemeinsame ›Vernunft‹ ein einheitliches Verständnis einer einheitlichen Welt ermöglicht, worauf das europäische Philosophieren zweieinhalbtausend Jahre lang weithin bestanden hatte. Stattdessen unterschied er »das Exoterische« im Verstehen, das an Äußerlichem, an Oberflächen Haftende, und »das Esoterische«, das tiefer, ins Innere Dringende. Wer zum Verständnis der Welt und seiner selbst auf die Oberfläche der Annahme gleicher Menschen mit gleicher Vernunft angewiesen war, sollte dabei auch bleiben können. Nur die geistig Kräftigeren sollten mit feineren Ohren heraushören, was er jenseits solcher Lehren zu sagen hatte: »Unsre höchsten Einsichten müssen – und sollen! – wie Thorheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubter Weise Denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind.« (JGB 30)

So entwickelte Nietzsche den anthropologiekritischen Gedanken des Übermenschen nicht in jedermann gleich verständlichen Begriffen und in einer solche Begriffe zusammenführenden allgemeingültigen Theorie, in *Also sprach Zarathustra* nicht und auch später nicht, sondern in Metaphern, die vielen vieles besagen, ohne dass sie etwas Definitives sagten. Nietzsches Metaphern lassen bewusst Spielräume zu ihrer Weiterentwicklung, d.h. wörtlich zu ›Verschiebungen‹ (*metaphorá*) ihrer Bedeutungen. Es sind vor allem Metaphern des Fließens und Strömens, der See und des Meeres,[7] beginnend mit: »Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?«[8] Der Übermensch erscheint dann als Meer, das den schmutzigen Strom des Menschen aufnehmen und in seinen Tiefenströmungen reinigen kann: »Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden.«[9] ›Der Mensch‹ hat sich, so Nietzsches (und Feuerbachs und anderer) bekannte Botschaft, in Jahrtausenden durch eine Religion verachten gelernt, die ihn erniedrigte, indem sie Gott erhöhte. Nachdem ›der Mensch‹ beides als »große Illusion« durchschaut hat,[10] kann er sich nur noch verachten, fühlt sich nicht mit sich im Reinen, schmutzig. Und aus diesem Schmutz soll ihn das Bild vom Übermenschen herausführen. Es festigt sich in *Also sprach Zarathustra* nicht zu einem Begriff. Nietzsche hält in einem späten Notat noch einmal fest, dass es sich bei seiner Figur des Übermenschen um

7 | Vgl. Werner Stegmaier, »Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches«, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), 145-179.

8 | Za, Vorrede 3, KSA 4, 14.

9 | Za, Vorrede 3, KSA 4, 15.

10 | Nachlass 1869/70, 3[95], KSA 7, 86.

ein »Gleichniß« handle.[11] Zuletzt spricht er von »starken Gegen-Begriffe[n]«, deren »*Leuchtkraft*« er nötig habe, »um in jenen Abgrund von Leichtfertigkeit und Lüge hinabzuleuchten, der bisher Moral hieß.«[12]

Der ›Übermensch‹ ist danach nicht wieder ein Gattungsbegriff, unter den Arten und Einzelne fallen könnten, sondern, wenn überhaupt Begriff, ein Begriff für die Auflösung der scheinbaren Gattung Mensch und die Befreiung der Individuen von ihr in ihrer Orientierung. Noch vor der Einführung der Formel hatte sich Nietzsche notiert:

»Sobald wir den Zweck des Menschen bestimmen wollen, stellen wir einen Begriff vom Menschen voran. Aber es giebt nur Individuen, aus den *bisher* bekannten kann der Begriff nur so gewonnen sein, daß man das Individuelle *abstreift*, – also den Zweck des Menschen aufstellen hieße die Individuen in ihrem Individuellwerden verhindern und sie heißen, *allgemein* zu werden. Sollte nicht umgekehrt jedes Individuum der Versuch sein, eine *höhere Gattung als den Menschen zu erreichen*, vermöge seiner individuellsten Dinge? Meine Moral wäre die, dem Menschen seinen Allgemeincharakter immer mehr zu *nehmen* und ihn zu spezialisiren, bis zu einem Grade unverständlicher für die Anderen zu machen (und damit zum Gegenstand der Erlebnisse, des Staunens, der Belehrung für sie)«.[13]

Wenn sich die Menschen einmal nicht mehr unter einem festen Begriff wie dem des *animal rationale* verstehen, sondern sich Spielräume offenhalten, sich anders zu verstehen, werden sie auch alles übrige ›freier‹ verstehen und sich dadurch neue Orientierungs- und Lebensmöglichkeiten schaffen können. Man weiß dann nicht und braucht nicht zu wissen, was ›der Mensch‹ und ›der Übermensch‹, der über ihn hinausgeht, in Wahrheit ist, sieht aber Spielräume, in denen sein Sinn sich bewegen kann. ›Der letzte Mensch‹ will eben diese Spielräume nicht sehen, sondern einen letzten, definitiven Begriff vom Menschen haben, um sich daran halten zu können, und dieser Begriff soll ihm natürlich so weit wie möglich entgegenkommen:

»Jeder wünscht, daß keine andere Lehre und Schätzung der Dinge zur Geltung komme außer eine solche, bei der er selbst gut wegkommt. Grundtendenz folglich der Schwachen und Mittelmäßigen aller Zeiten, die Stärkeren schwächer zu machen, herunterzuziehen: Hauptmittel das moralische Urtheil.«[14]

11 | Nachlass 1887, 10[17], KSA 12, 462.

12 | Nachlass 1888, 23[3](3), KSA 13, 603. So ist auch ihre starke rhetorische Überhöhung zu verstehen, hinter der man ihren sachlich plausiblen Sinn nicht aus den Augen verlieren darf.

13 | Nachlass 1880, 6[158], KSA 9, 237.

14 | Nachlass 1885/86, 2[168], KSA 12, 152.

›Übermensch‹ ist also die Metapher des von einem definitiven Begriff befreiten Menschen. Mit ihr verweigerte Nietzsche eine Anthropologie der Selbstversicherung durch gemeinsame Festlegung aller auf einen Begriff.[15] Als Gegen-Begriff zum Begriff einer gemeinsamen Art oder Gattung Mensch ist ›der Übermensch‹ immer ein Einzelner. Es sind immer Einzelne, so Nietzsche, die die »Erhöhung der Species ›Mensch‹« (JGB 44) bzw. »des Typus ›Mensch‹« (JGB 257) vorantreiben, Einzelne, die wohl in vielfältigster Weise zusammenwirken können, dazu aber nicht zusammenarbeiten müssen. Mit der Formel ›Übermensch‹ verband Nietzsche darum auch keinen Sozialdarwinismus, kein Programm zur Durchsetzung der ›Stärkeren‹, sei es eines Standes, einer Klasse oder einer Rasse; ihm war klar, dass sich jeweils erst zeigen muss, was wann und wo in der Evolution ›Stärke‹ ausmacht. Ein ›Übermensch‹ ist dann lediglich ein Mensch, der über jetzige Möglichkeiten der übrigen Menschen hinausgeht, ihnen etwa als Entdecker, Künstler, Ingenieur, Wissenschaftler, Politiker, Umwerter von Werten oder Religionsstifter überlegen ist und dadurch die bisherige Menschheit über sich hinausführt. Er kann in anderen Hinsichten jedoch unterlegen sein und darum unter Menschen auch leicht untergehen, wie es Nietzsche an Zarathustra zeigt, als er ihn unter die ›letzten Menschen‹ gehen lässt.

2. Anthropologiekritik (fast) ohne Anthropologie

Bei Nietzsche ist überall vom ›Menschen‹, ›Menschlichen‹ und ›Allzumenschlichen‹, oft von ›anthropomorph‹ und ›Anthropomorphismen‹ die Rede, je-

15 | Nachlass 1880, 6[158], KSA 9, 237. – Vgl. Gerard Visser, »Nietzsches Übermensch. Die Notwendigkeit einer Neubesinnung auf die Frage nach dem Menschen«, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), 100-124, hier 107: »Das Ende des Menschen ist für Nietzsche demnach das Ende des Begriffs ›Mensch‹«. Visser fragt von der Formel ›Übermensch‹ aus zurück nach dem Sinn von ›Mensch‹ in ihr, mit dem (aus unserer Sicht richtigen) Ergebnis, »[d]ass es Nietzsche im Grunde nicht um den Menschen gehe« (103). Er verweist dazu auf Nachlass 1883/84, 24[16], KSA 10, 655f.: »*Zuletzt handelt es sich gar nicht um den Menschen: er soll überwunden werden.*« Vissers These, die Loslösung von der ›den Menschen‹ auf einen definitiven Begriff festlegenden Anthropologie führe zum alleinigen Maßstab des Organischen und mit ihm in den Rassismus (105), können wir dagegen nicht folgen, auch nicht seinen weiteren Ausführungen vom »*Geheimnis des Mensch-Seins*« (117). – Zur weiterhin intensiv geführten Diskussion über den Sinn von Nietzsches Figur des ›Übermenschen‹ im Gegensatz zum ›letzten Menschen‹ vgl. zuletzt Michael Skowron, »Posthuman oder Übermensch. War Nietzsche ein Transhumanist?«, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), 256-282, bes. 270-273.

doch kaum von ›anthropologisch‹ und ›Anthropologen‹[16] und gar nicht von ›Anthropologie‹. So etwas wie eine Anthropologie hat er, offenbar bewusst, nicht geschrieben;[17] bei aller Schätzung Feuerbachs machte er dessen Transformation der Theologie in Anthropologie nicht mit.

Über die Kritik von spezifischen anthropologischen Entwürfen hinaus geht es Nietzsche um die Kritik der Möglichkeit einer Anthropologie überhaupt, sei diese nun rein deskriptiv oder normativ gemeint. Die Evolution lasse schlicht keine letzte, weder biologische noch philosophische, vor allem keine normative Definition ›des Menschen‹ zu, mache sie illusorisch.[18]

---

16 | Es gibt nur eine sehr frühe und eine sehr späte Stelle, in denen Nietzsche von ›Anthropologen‹ redet, und dies nicht im Feuerbachschen oder heutigen Sinn. Vgl. Nachlass 1872/73, 19[91], KSA 7, 449 (»Alle Naturwissenschaft ist nur ein Versuch, den Menschen, das Anthropologische zu verstehen: noch richtiger, auf den ungeheuersten Umwegen immer zum Menschen zurückzukommen. Das Aufschwellen des Menschen zum Makrokosmos, um am Ende zu sagen ›du bist am Ende, was du bist‹.«) und GD, Das Problem des Sokrates 3 (»Die Anthropologen unter den Criminalisten sagen uns, dass der typische Verbrecher hässlich ist: monstrum in fronte, monstrum in animo«).

17 | Eine »Anthropologie Friedrich Nietzsches« umriss dennoch, in der Blütezeit der Philosophischen Anthropologie und zugleich der Zeit des Nationalsozialismus, jedoch ohne sich auf beide zu beziehen, sondern allein auf Nietzsches Texte konzentriert, Heinz Heimsoeth, »Zur Anthropologie Friedrich Nietzsches«, in: Blätter für die deutsche Philosophie 17 (1943), 205-239. – Achim Geisenhanslücke, »Der Mensch als Eintagswesen. Nietzsches kritische Anthropologie in der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung«, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), 125-140, zeigte dagegen anhand der Fabeln zu Beginn von WL und UB I, dass Nietzsche von vornherein jede auf einen bestimmten Begriff vom Menschen dringende Anthropologie unterläuft. – Richard Schacht, »Nietzsche and Philosophical Anthropology«, in: Keith Ansell Pearson (Hg.), A Companion to Nietzsche, Malden, Mass., USA/Oxford, UK, 2006, 115-132, hat Nietzsche dennoch wieder für die Anthropologie zu gewinnen versucht, indem er dessen Werke chronologisch auf darin anthropologisch relevante Aussagen durchgeht. Er folgt dabei der These, Nietzsches Anthropologie sei strikt ›naturalistisch‹, und setzt dabei die ›Natur‹ als gegeben voraus; sie müsse nur vorurteilslos und methodisch erschlossen werden.

18 | Marc Rölli hat, weitgehend unabhängig von der Nietzsche-Forschung, gezeigt, wie Nietzsche implizit die philosophische Anthropologie in ihrer ›ersten Diskursphase‹ von Kant bis Darwin in ihren Hauptausprägungen (1) naturphilosophisch-romantisch (Schelling u.a.), (2) positivistisch-psychologisch (Fries u.a.) und (3) geistphilosophisch (Hegel bis Feuerbach) kritisiert, ohne dass er selbst explizit von ›Anthropologiekritik‹ spricht (vgl. Marc Rölli, Kritik der anthropologischen Vernunft, Berlin 2011, Kap. Nietzsche als Kritiker der philosophischen Anthropologie und Menschenlehre des 19. Jahrhunderts, 437-455 (Text) u. 705-714 (Fußnoten), und zuvor: »Nietzsches Abkehr von der Tradition des anthropologischen Denkens«, in: Ralf Krause (Hg.), Nietzsche. Per-

Dennoch kommt auch Nietzsche in seiner Anthropologiekritik nicht ganz ohne Anthropologie aus. Bestimmte Bilder, Lehren, Theorien ›des Menschen‹ überwinden zu wollen, setzt ein wenn auch minimales Vorverständnis dessen voraus, was ›der Mensch‹ überhaupt sein könnte. Dennoch muss damit nicht das Ziel einer neuen Anthropologie im Sinn einer systematischen Theorie des Menschen verbunden sein. Vieles, was bei Nietzsche als anthropologische Wesensaussage erscheint, ist als heuristischer Gegen-Entwurf gegen die damals herrschende humanistische oder philanthropische Anthropologie zu verstehen, ist Alternative, um diese in Frage zu stellen. Sein Ziel ist die strategische Verunsicherung konsolidierter Menschenlehren durch den Entwurf alternativer Standpunkte. Die Verunsicherung soll das Selbstverständnis ›des Menschen‹ in Bewegung bringen, es über seine bisherigen Schranken hinaustreiben, ohne dass neue Schranken aufgestellt, neue Grenzen gezogen werden. So stellt Nietzsche der traditionellen Bestimmung ›des Menschen‹ als vernünftiges Tier die des trieb- und instinkthaften Tiers entgegen, das seinerseits in der Sicherheit dieser Triebe und Instinkte durch das, was es ›Vernunft‹ nenne, verunsichert sei.[19] Denn ergründen könne diese Vernunft die Triebe und Instinkte nicht. Was mit dem Wort ›Mensch‹ belegt werde, sei ebenso abgründig wie unergründlich in seinen komplexen Zusammenhängen, weit mehr noch als der schon überkomplexe Leib, der zunächst immerhin als Leitfaden der Erschließung dieser Komplexität dienen könne.[20] So bleibe die Unsicherheit, Unbestimmtheit, Ungewissheit. Und das, so Nietzsche, sei gut so. Er verband seine Anti-Anthropologie mit einer neuen Stellung zur Gewissheit überhaupt:

---

spektiven der Macht, Berlin 2009, 141-172). Rölli sieht mit Foucault die Gefahr der seit Kant philosophischen Idealismus und physiologische und psychologische Forschung verbindenden Anthropologie vor allem darin, dass sie unkritisch in normative und politisch bzw. staatlich organisierte Eugenik ableiten konnte und weiter ableiten könnte, beginnend mit weiterhin aktuellen Normalitätsforderungen an ›den Menschen‹, mit Nietzsche gesprochen ›Feststellungen‹ des ›nicht festgestellten Tiers‹ Mensch (s.u., Abschnitt 3). Der vorliegende Beitrag konzentriert sich auf die philosophische Dimension dieser Nicht-Feststellung.

19 | Vgl. João Constâncio/Maria João Mayer Branco (Hg.), Nietzsche on Instinct and Language (Nietzsche Today), Berlin/Boston 2011.

20 | Vgl. Heinrich Schipperges, Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1975; Johann Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 7), Berlin/New York 1982, 124-139, und Vanessa Lemm, Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being, New York 2009, deutsch: Nietzsches Philosophie des Tieres. Kultur, Politik und die Animalität des Menschen, aus dem Englischen von Nora Sieverding, Zürich 2012.

»Wir stehen anders zur ›Gewißheit‹. Weil am längsten die Furcht dem Menschen angezüchtet worden ist, und alles erträgliche Dasein mit dem ›Sicherheits-Gefühl‹ begann, so wirkt das jetzt noch fort bei den Denkern. Aber sobald die äußere ›Gefährlichkeit‹ der Existenz zurückgeht, entsteht eine Lust an der Unsicherheit, Unbegrenztheit der Horizont-Linien. Das Glück der großen Entdecker im Streben nach Gewißheit könnte sich jetzt in das Glück verwandeln, überall die Ungewißheit und das Wagniß nachzuweisen.«[21]

3. Experiment mit der Nicht-Feststellung des Tiers Mensch

Nietzsches minimale anthropologische Grundannahmen sind: Der Mensch ist »das *noch nicht festgestellte Thier*« (JGB 62) und »er ist das kranke Thier« (GM III 13). Beides sind rein ›tierische‹ Bestimmungen, die traditionelle Auszeichnung des Menschen durch die ›Vernunft‹ taucht nicht mehr auf. Beides sind auch keine Bestimmungen des Seins des Menschen, sondern seines Werdens: Der Mensch ist »noch nicht festgestellt«, wird es vielleicht einmal sein, vielleicht nicht, und er ist krank, und wird vielleicht gesund werden oder nicht. Als weiter werdender ohne vorgegebenes Ziel aber ist er nicht definierbar: »definirbar ist nur Das, was keine Geschichte hat« (GM II 13).

Beide Bestimmungen klingen rein biologisch, sind es aber nicht. Sie stellen lediglich alle möglichen Bestimmungen des Menschen unter eine biologische Prämisse. ›Nicht festgestellt‹ ist das Tier Mensch gerade, weil es seine Natur selbst feststellen kann – durch Bewusstsein und die Kultur, die es sich dadurch schafft, und ›krank‹ ist es, weil es dadurch als Tier in seiner Instinktsicherheit gefährdet ist. Aber es kann nun nicht mehr anders sein, das Experiment mit diesem Tier, das auch das Experiment dieses Tiers ist, hat begonnen, ist nicht mehr rückgängig zu machen, und sein Ausgang ist nicht vorherzusagen. Sein Wesen ist nicht mehr eindeutig, er ist nun Natur- und Kulturwesen zugleich, Natur und Kultur ringen in ihm in einer offenen Auseinandersetzung, und eben das macht eine Anthropologie, eine allgemeingültige Lehre vom Menschen, problematisch, wenn nicht unmöglich. Anthropologie ist dann immer zugleich Anthropologiekritik.

Dass der Mensch (als Kulturwesen) sein Wesen feststellen will, aber (als Naturwesen) damit scheitern muss, siedelt Nietzsches Anthropologie und Anthropologiekritik zwischen den Polen einer positivistischen Reduktion des Menschen auf ein empirisch beobachtbares Naturphänomen einerseits und seiner idealistischen Verklärung andererseits an. Beide Positionen sind für Nietzsche unhaltbar. Stattdessen setzt er mit einer »historischen Philosophie«

21 | Nachlass 1884, 26[280], KSA 11, 223f. Vgl. FW 355.

ein, der »allerjüngste[n] aller philosophischen Methoden «, »welche gar nicht mehr getrennt von der Naturwissenschaft zu denken ist« (MA I 1). Sie schließt jede überzeitliche Hypostasierung bestimmter menschlicher Eigenschaften und ihre Subsumtion unter den zeitlosen Begriff einer menschlicher Natur aus und beachtet zugleich, dass auch die Naturwissenschaften ein historisches Kulturprodukt sind. Nietzsche stellt dieses »*historische Philosophiren*« zu Beginn von *Menschliches, Allzumenschliches* ausdrücklich der »metaphysische[n] Philosophie« gegenüber (MA I 1 und 2), dem »Erbfehler der Philosophen«, ihrem »Mangel an historischem Sinn«, der sie verleite, ›den Menschen‹ »als eine aeterna veritas, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maas der Dinge« zu sehen, während doch »alles Wesentliche der menschlichen Entwickelung in Urzeiten vor sich gegangen [ist], lange vor jenen 4000 Jahren, die wir ungefähr kennen; in diesen mag sich der Mensch nicht mehr viel verändert haben.« (MA I 2) Nicht historisch und nicht evolutionistisch denkende Philosophen, Metaphysiker also, halten die kurze Zeit des Kulturmenschen schon für eine Ewigkeit.

Nun kann man gerade die Einsicht in die evolutionär bedingte Zeitlichkeit des Menschen, von der nicht erst Nietzsche, sondern schon Herder ausging,[22] als Anfang einer neuen Anthropologie betrachten, und die Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts, insbesondere Arnold Gehlen, hat sich auf beide und ihre These vom ›Mängelwesen‹ Mensch berufen.[23] Aber Nietzsche interessierte sich, anders als Gehlen, nicht so sehr für eine Definition des Wesens des Menschen als für die kulturkritischen Implikationen der Unmöglichkeit einer Ontologie des Menschlichen. Das »noch nicht festgestellte Thier« kündigt für ihn nicht den Anfang, sondern das Ende der Anthropologie an. Im Horizont des Todes Gottes, mit dem für ihn nicht nur der Glaube an transzendente Wahrheiten, sondern auch an transzendentale Konstruktionen unglaubwürdig geworden und dem Nihilismus gewichen ist, der Einsicht, dass es mit den bisherigen obersten Werten nichts auf sich hat, wankt auch die Selbstgewissheit des Menschen: Die konstitutive Unsicherheit des Menschseins wird

22 | Vgl. Andrea Christian Bertino, »Vernatürlichung«. Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 58), Berlin/Boston 2011, 203-218.

23 | Matthias Schloßberger, »Über Nietzsche und die Philosophische Anthropologie«, in: Nietzscheforschung 4 (1998), 147-167, zeigt aus historischer Distanz, wo Scheler, Plessner und Gehlen Nietzsche nahestehen und wo sie eigene Strategien einschlagen: Während die Philosophische Anthropologie, auch die Gehlens, erneut nach dem Wesen ›*des* Menschen‹ frage, das ihn über ›*das* Tier‹ hinaushebe, verzichte Nietzsche so weit wie möglich auf solche Wesensbestimmungen und infolgedessen auch auf eine Anthropologie.

zur Grenze des Begreifens, die wir ihrerseits begrifflich nicht festziehen können. Angesichts seiner Naturbedingtheit ist nicht mehr klar, was Begreifen seinerseits ist und wie weit es reicht.

Damit kommt der Ansatz beim »kranken Thier« ins Spiel:

»Denn der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel, – er ist *das* kranke Thier: woher kommt das? Sicherlich hat er auch mehr gewagt, geneuert, getrotzt, das Schicksal herausgefordert als alle übrigen Thiere zusammen genommen: er, der grosse Experimentator mit sich, der Unbefriedigte, Ungesättigte, der um die letzte Herrschaft mit Thier, Natur und Göttern ringt, – er, der immer noch Unbezwungne, der ewig-Zukünftige, der vor seiner eignen drängenden Kraft keine Ruhe mehr findet, so dass ihm seine Zukunft unerbittlich wie ein Sporn im Fleische jeder Gegenwart wühlt: – wie sollte ein solches muthiges und reiches Thier nicht auch das am meisten gefährdete, das am Längsten und Tiefsten kranke unter allen kranken Thieren sein? …« (GM III 13)

Gefährdet ist dieses Tier gerade durch seine wechselnden und immer einseitigen Versuche zu seiner Selbstbestimmung. Sie tragen einerseits dazu bei, es in schwerste, durch Moralen und Religionen befeuerte Auseinandersetzungen zu treiben, Kriege, gewaltsame Revolutionen, Völkermorde. Sie eröffnen andererseits aber auch Spielräume der individuellen Selbstbestimmung. Diese gelingt zwar selten, bleibt meist unproduktiv:

»Es giebt bei dem Menschen wie bei jeder anderen Thierart einen Überschuss von Missrathenen, Kranken, Entartenden, Gebrechlichen, nothwendig Leidenden; die gelungenen Fälle sind auch beim Menschen immer die Ausnahme und sogar in Hinsicht darauf, dass der Mensch das *noch nicht festgestellte Thier* ist, die spärliche Ausnahme.« (JGB 62)

Dennoch gibt das, was biologisch Krankheit ist – die sich freilich ebensowenig einfach feststellen lässt –, die Chance zur kulturellen Selbstschöpfung, zu kreativem Leben, und dies ist für Nietzsche der maßgebliche Gesichtspunkt. Selbst konkrete physiologische Krankheiten können – Nietzsche erlebte und bedachte das selbst unentwegt – Chance und Anreiz für schöpferische Arbeit sein. Hypostasiert und metaphysiziert man dann anthropologisch ein ›Wesen des Menschen‹, vergibt man genau diese Chance wieder, man beschränkt erneut den Spielraum der individuellen und kreativen Selbstbestimmung. So kann ›der Mensch‹ sein noch nicht festgestelltes Wesen nur dadurch realisieren, dass er Feststellungen seines Wesens, die sich immer neu aufdrängen, immer neu negiert. Legt er sich fest, gewinnt er – vielleicht – die Lebensfestigkeit eines Tiers, aber er wird dadurch, entgegen seiner erklärten Absicht, auch zu einem lebensfesten Tier, das auf seine menschlichen Spielräume verzichtet hat.

In diese Richtung wirkt nach Nietzsche alle verbindliche Moral, insbesondere die des asketischen Ideals, die er in der III. Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* beschrieben hat. Sicher, die meisten Menschen werden solche metaphysisch und moralisch verstärkten Festlegungen eines Wesens ›des Menschen‹ brauchen, das heißt, moralsoziologisch betrachtet, die

»Ausbildung aller der Tugenden, vermöge deren eine Heerde gedeiht, und [die] Zurückdrängung jener andren und entgegengesetzten, welche einer neuen höheren stärkeren herrschaftlichen Art den Ursprung geben«, sie wollen »eben nur das Heerdenthier im Menschen entwickeln und vielleicht das Thier ›Mensch‹ damit feststellen – denn bisher war der Mensch das ›nicht festgestellte Thier‹«.[24]

In der Folge musste in den Augen Nietzsches – inzwischen wird man das, vielleicht aus moralischer Selbstbehauptung, anders sehen – die Demokratisierung Europas zu einer Art »Verthierung« führen, einer »Verthierung des Menschen zum Zwergthiere der gleichen Rechte und Ansprüche« (JGB 203). Die Nivellierung der Individuen durch verengende Moralen, wie Nietzsche sie befürchtete, zeitigte die politische Gefahr, dass Menschen solchen Moralen, die sie scheinbar so sicher orientieren, gänzlich hörig werden, dass sie nach entsprechenden Führungspersönlichkeiten verlangen, die im Namen solcher Moralen regieren, dabei »des Herrn, des Befehlenden bedürfen wie des täglichen Brodes« und dass sie schließlich schlicht einen Führer wollen. »Die Demokratisierung Europa's«, prognostizierte Nietzsche, »ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen – das Wort in jedem Sinne verstanden, auch im geistigsten.« (JGB 242)

Zwangsläufig ist das jedoch, auch für Nietzsche, nicht. Man kann moralische Bindungen für die Vielen und auch für die wenigen Reflektierteren, wenn sie in schweren Zeiten auf sie angewiesen sind, sehr wohl bejahen – und sie zugleich mit Fragezeichen versehen, um in besseren Zeiten auch die Beschränkungen zu sehen, die solche Bindungen dem Handeln und dem Denken überhaupt auferlegen können. In diesem Sinn lassen sich moralische, an feste Normen gebundene, und ethische Orientierung unterscheiden, in der solche Selbstbindungen reflektiert und zur Disposition gestellt werden.[25] Beide schließen einander nicht aus, sie kommen nur in verschiedenen Situationen oder, mit Nietzsches

24 | Nachlass 1885/86, 2[13], KSA 12, 72. Bei dem Notat handelt es sich um eine Vorstufe zu JGB 203. S.u.

25 | Vgl. Werner Stegmaier, Philosophie der Orientierung, Berlin/New York 2008, 541-626. Die Unterscheidung schließt an Nietzsche, aber auch an Levinas, Derrida und Luhmann an.

Begriff, unterschiedlichen »Nöthen« zum Zug.[26] In der ethischen Orientierung erscheinen moralische Selbstverständlichkeiten nicht mehr selbstverständlich. Sie bringt die Moral ihrerseits in Bewegung, bewirkt, mit Nietzsches Formel, Umwertungen von Werten, nicht aller zugleich, weil man immer eine Moral zum Leben braucht, aber möglicherweise aller im Lauf der Zeit.

4. Die anthropologischen Notlügen der alteuropäischen Moral und christlichen Religion

Wie in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Nietzsches frühem, weit vorausweisenden Entwurf, die Wahrheit der Begriffe, so bleibt für ihn eine zeitlose, nicht zur Disposition stehende Moral der Handlungen eine Lüge, freilich eine »Nothlüge«, ohne die »der Mensch Thier geblieben« wäre (MA I 40). Wie der Intellekt durch Begriffe so lange die Komplexität der Welt reduziert, bis er an diese Begriffe glaubt, so die Moral die Komplexität der Triebe, bis sie an ihre Normen glaubt. Doch auch die Moral ist nach Nietzsche ein Trieb, ein Trieb zur Beherrschung der Triebe, nämlich der Herdentrieb, durch den ein Schaf das andere zur Einhaltung von Regeln nötigt, die keines von ihnen erstellt hat. Das macht das ›kranke Tier‹ Mensch fraglos stabiler und insofern ›gesünder‹. Er wird aus einer »Bestie« zu einem »*Ueber-Thier*«:

»Die Bestie in uns will belogen werden; Moral ist Nothlüge, damit wir von ihr nicht zerrissen werden. Ohne die Irrthümer, welche in den Annahmen der Moral liegen, wäre der Mensch Thier geblieben. So aber hat er sich als etwas Höheres genommen und sich strengere Gesetze auferlegt. Er hat desshalb einen Hass gegen die der Thierheit näher gebliebenen Stufen: woraus die ehemalige Missachtung des Sclaven, als eines Nicht-Menschen, als einer Sache zu erklären ist.« (MA I 40)

»Moralen« sind, wie Nietzsche sich später notierte, »Ausdruck lokal beschränkter *Rangordnungen* in dieser vielfachen Welt der Triebe: so daß an ihren *Widersprüchen* der Mensch nicht zu Grunde geht. Also ein Trieb als Herr, sein Gegentrieb geschwächt, verfeinert, als Impuls, der den *Reiz* für die Thätigkeit des Haupttriebes abgiebt.« Dadurch dass der Mensch, »im Gegensatz zum Thier, eine Fülle gegensätzlicher Triebe und Impulse in sich groß gezüchtet« und jeweils einer den andern beherrschen gelernt hat, ist der Mensch »der Herr der Erde« geworden. »Der höchste Mensch« unter den jetzt existierenden Menschen »würde die größte Vielheit der Triebe haben, und auch in der relativ größ-

26 | Zu Nietzsches »Heuristik der Not« vgl. Werner Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston 2013, 145-148.

ten Stärke, die sich noch ertragen läßt.«[27] Sofern Moral ihre Kraft aus Trieben bezieht, die einander beherrschen, ist sie selbst ein Trieb, was ihrem Selbstverständnis widerspricht. Sie ist dennoch keine bewusste Lüge eines freien Subjekts. Denn auch zum freien Subjekt wird der Mensch erst durch diese Moral, die dem ›Tier Mensch‹, wieder in massiver Reduktion von Hochkompliziertem, eine ›Seele‹ und ein ›Gewissen‹ zulegt:

»Der Mensch, ein vielfaches, verlogenes, künstliches und undurchsichtiges Thier, den andern Thieren weniger durch Kraft als durch List und Klugheit unheimlich, hat das gute Gewissen erfunden, um seine Seele einmal als *einfach* zu geniessen; und die ganze Moral ist eine beherzte lange Fälschung, vermöge deren überhaupt ein Genuss im Anblick der Seele möglich wird.« (JGB 291)

Ist der durchschnittliche, jeweils letzte Mensch ein ›Übertier‹, dann wird aus dem ›Übermenschen‹ so etwas wie ein ›Über-Übertier‹, ein ›Übertier‹, das seine notdürftige und befristete Festgestelltheit sehen und über sie hinaussehen und dann vielleicht zu einer neuen »Unschuld des Werdens« kommen kann. Mit ihr würde »Niemand mehr verantwortlich gemacht«, würden keine Entitäten zur Begründung der Moral mehr postuliert, würde auf einen moralischen Gott verzichtet, der diese Entitäten garantieren soll – »dies erst ist die grosse Befreiung, – damit erst ist die Unschuld des Werdens wieder hergestellt…« (GD, Die vier grossen Irrthümer 8) Ein Zustand der Nicht-Festgestelltheit, ein Naturzustand des Menschen, bleibt dagegen völlig hypothetisch. Er ist, wie der ›Übermensch‹ auf der andern Seite, lediglich Fluchtpunkt einer Genealogie, die der nicht festgestellte Mensch entwirft, wenn ihm der Sinn seiner moralischen Kultivierung fragwürdig wird.

Eine anthropologische Notlüge zur Feststellung des Menschen bietet auch die christliche Religion. Sie hat nach Nietzsche eine noch beengendere Rolle gespielt, eben weil sie die Notlüge der Moral zur Heilung des kranken Tiers Mensch als etwas Gottgewolltes darstellte. Dadurch hat sie ihn jedem autonomen Versuch der Selbstgestaltung entzogen. Nietzsche schließt den Aphorismus zum »noch nicht festgestellten Thier« so:

»das Christenthum war bisher die verhängnissvollste Art von Selbst-Überhebung. Menschen, nicht hoch und hart genug, um *am Menschen* als Künstler gestalten zu dürfen; Menschen, nicht stark und fernsichtig genug, um, mit einer erhabenen Selbst-Bezwingung, das Vordergrund-Gesetz des tausendfältigen Missrathens und Zugrundegehns walten zu *lassen*; Menschen, nicht vornehm genug, um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehen: – *solche* Menschen haben, mit ihrem ›Gleich vor Gott‹, bisher über dem Schicksale Europa's gewal-

27 | Nachlass 1884, 27[59], KSA 11, 289.

tet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Heerdenthier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmässiges, herangezüchtet ist, der heutige Europäer…« (JGB 62)

Zuvor wagt Nietzsche eine Prognose, die auch der Religion für das weitere Werden des Menschen eine Funktion geben würde, – in der Hand von Philosophen oder, vielleicht besser, Überphilosophen:

»Der Philosoph, wie *wir* ihn verstehen, wir freien Geister –, als der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit, der das Gewissen für die Gesammt-Entwicklung des Menschen hat: dieser Philosoph wird sich der Religionen zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerke bedienen, wie er sich der jeweiligen politischen und wirthschaftlichen Zustände bedienen wird.« (JGB 61)

Ein solcher Philosoph könnte Religion einsetzen,

»um Widerstände zu überwinden, um herrschen zu können: als ein Band, das Herrscher und Unterthanen gemeinsam bindet und die Gewissen der Letzteren, ihr Verborgenes und Innerlichstes, das sich gerne dem Gehorsam entziehen möchte, den Ersteren verräth und überantwortet.« (JGB 61)

Für »die langsam heraufkommenden Klassen und Stände« bietet Religion eine »Anleitung und Gelegenheit, sich auf einstmaliges Herrschen und Befehlen vorzubereiten«, während sie die weniger »freien Geister« beruhigen und glücklich und zufrieden machen kann:

»Den gewöhnlichen Menschen […], den Allermeisten, welche zum Dienen und zum allgemeinen Nutzen da sind und nur insofern dasein *dürfen*, giebt die Religion eine unschätzbare Genügsamkeit mit ihrer Lage und Art, vielfachen Frieden des Herzens, eine Veredelung des Gehorsams, ein Glück und Leid mehr mit Ihres-Gleichen und Etwas von Verklärung und Verschönerung, Etwas von Rechtfertigung des ganzen Alltags, der ganzen Niedrigkeit, der ganzen Halbthier-Armuth ihrer Seele.« (JGB 61)

Nietzsche greift, unter Zustimmung vieler, die Gleichstellung aller Menschen vor Gott an, wie die christliche Religion sie wollte, sieht aber, schon ziemlich irritierend, dass die meisten Menschen, nach einer fast zweitausendjährigen christlichen ›Erziehung des Menschengeschlechts‹, diese Gleichstellung weiterhin wollen, weil sie sich im Schutz der Lehre von einem gleichen Wesen des Menschen weniger aneinander messen und den eigenen Rang ermitteln müssen. Wenn er dann aber vorschlägt, diese althergebrachte Erziehung durch Moral und Religion nach dem Tod Gottes gezielt zu neuen, alternativen Möglichkeiten des Menschendaseins und damit auch zu ungewissen Experimen-

ten einzusetzen, war das damals massiv provozierend und ist es heute noch mehr. Nach den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts wollen wir heute keinerlei Menschenzüchtungsexperimente mehr. Aber Nietzsches Voraussicht war: Ohne neue Zielsetzungen, wie er sie am ehesten noch hyperverantwortlichen Philosophen zutrauen wollte, wenn es sie dereinst denn geben sollte, stehe in der Not des Nihilismus, der lähmenden Haltlosigkeit gerade in religiösen, moralischen und in der Folge auch politischen Fragen, eine »lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz« bevor, eine »ungeheure[] Logik von Schrecken«, »derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat« (FW 343).[28] Eben weil die Menschen keinen sicheren Halt mehr in Moralen, Religionen und aus ihnen begründeten Anthropologien finden, müssen die Wenigen, die vielleicht dazu fähig sein werden, schloss Nietzsche, »mit schöpferischer Hand nach der Zukunft« greifen (JGB 211) und das, was bisher als Wesen des Menschen festgestellt schien, zu Funktionen neuer, selbst gewollter, selbst verantworteter und immer vorläufiger Feststellungen zu machen versuchen. Aus der essentiellen, zeitlosen Anthropologie sollte eine funktionale Anthropologie auf Zeit werden.

5. Schlussfolgerung: Typologie statt Anthropologie

Diese funktionale Anthropologie unterscheidet Typen. Typologien sind unterschiedlichen Erfahrungen abgewonnene versuchsweise ›Feststellungen‹; sie können jederzeit revidiert werden.[29] Nietzsche hat sein ganzes Schrifttum hindurch typisiert und eine lange Galerie von Typen entworfen, beginnend mit dem »apollinischen« und dem »dionysischen« Künstler einerseits und dem »Typus des theoretischen Menschen », Sokrates, andererseits in der *Geburt der Tragödie*, endend mit dem »Typus Jesus« in *Der Antichrist*. Er schätzte treffend unterscheidende Typologien hoch, wo er sie fand, etwa bei Thukydides.[30] Er stilisierte historische Persönlichkeiten zu Typen, neben Sokrates und Jesus etwa Caesar (GD, Streifzüge 38), Napoleon (»ein vollkommen zu Ende gedachter und ausgearbeiteter Typus Eines Triebes«, M 245) oder den von ihm selbst geschaffenen »Typus Zarathustra« (EH, Za 6), aber auch soziale Verhaltensmuster wie den »Bildungsphilister« (UB I 2), den »Heiligen« (MA I 144) oder, in einer versuchsweise zusammengestellten langen Liste, »Führer und Heerde«, »Vollständige Menschen und Bruchstücke«, »Gerathene und Missrathene«, »Schaffende und ›Gebildete‹«, »Künstler« und »Philosophen«, »Heerden-Bild-

28 | Vgl. das sog. Lenzer Heide-Notat vom 10. Juni 1887, Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12, 211-217.

29 | Vgl. Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie, 223.

30 | Vgl. M 168.

ner (Gesetzgeber)«, »Werthe-Setzende (Religionsstifter)«. Und zum Schluss notierte er dort:

»Ein fehlender Typus: der Mensch, welcher am stärksten befiehlt, führt, neue Werthe setzt, am umfänglichsten über die ganze Menschheit urtheilt und Mittel zu ihrer Gestaltung weiß – unter Umständen sie *opfernd* für ein *höheres* Gebilde. Erst wenn es eine Regierung der Erde giebt, werden solche Wesen entstehen, wahrscheinlich lange *im höchsten Maaße mißrathend*.«[31]

Mit bewusst typisierten Typen stehen differenzierte und alternative Potentiale bereit, um die Menschen immer wieder über die Wesen hinauszudenken, in denen sie ›den Menschen‹ festzustellen versucht sind. Es sind dann die vom Typus Abweichenden, die helfen, ihn fortzuentwickeln, und sie sind, als Abweichende, in der Regel die Schwächeren:

»Es sind die ungebundneren, viel unsichereren und moralisch schwächeren Individuen, an denen das *geistige Fortschreiten* in [...] Gemeinwesen hängt: es sind die Menschen, welche Neues und überhaupt Vielerlei versuchen. Unzählige dieser Art gehen, ihrer Schwäche wegen, ohne sehr ersichtliche Wirkung zu Grunde; aber im Allgemeinen, zumal wenn sie Nachkommen haben, lockern sie auf und bringen von Zeit zu Zeit dem stabilen Elemente eines Gemeinwesens eine Wunde bei. Gerade an dieser wunden und schwach gewordenen Stelle wird dem gesammten Wesen etwas Neues gleichsam inoculirt; seine Kraft im Ganzen muss aber stark genug sein, um dieses Neue in sein Blut aufzunehmen und sich zu assimiliren. Die abartenden Naturen sind überall da von höchster Bedeutung, wo ein Fortschritt erfolgen soll. Jedem Fortschritt im Grossen muss eine teilweise Schwächung vorhergehen. Die stärksten Naturen *halten* den Typus *fest*, die schwächeren helfen ihn *fortbilden*.« (MA I 224)

So wird zuletzt eine »Erhöhung des Typus ›Mensch‹« überhaupt denkbar, als eines Typus, der nicht festgestellt ist und es auch nie sein wird, durch eine »fortgesetzte ›Selbst-Überwindung des Menschen‹, um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen.« (JGB 257)

---

31 | Nachlass 1884, 26[243], KSA 11, 212f.

Die amerikanische Alternative: John Dewey

Überlegungen zur Anthropologiekritik in pragmatischer Hinsicht

Marc Rölli

Auf den ersten Blick erscheint es abwegig im Ausgang von John Dewey die anthropologiekritischen Grundzüge der Philosophie des Pragmatismus herauszuarbeiten. Ist in Deweys umfangreichem Werk die Rede von ›Anthropologie‹, so wird auf die amerikanische Tradition der *cultural anthropology* verwiesen. Diese Referenz ist positiv, sofern sich Dewey an den ebenda entwickelten Kulturbegriff anschließt. Er folgt dabei in erster Linie den Arbeiten von Boas oder Malinowski – und damit einem Anthropologieverständnis, das sich von älteren evolutionistischen Ansätzen (etwa der sog. ›viktorianischen Anthropologie‹) mitsamt ihrer kolonialistischen Denkstruktur unterscheidet. In diesem Sinne ließe sich Deweys Philosophie zugespitzt als eine Art ›anthropologischer Empirismus‹ bezeichnen, sofern eben der in ihrem Zentrum stehende Erfahrungsbegriff in kulturellen Kontexten qualitativ bestimmbar ist.[1]

Sollte diese These aber stimmen, so heißt das keineswegs, dass Dewey auf anthropologisches Denken rekurriert, das im Rahmen eines *philosophischen Diskurses* entwickelt wurde. Genau dies ist nicht der Fall. Vielmehr liefert sein pragmatischer Ansatz ein gutes Beispiel für die Diskrepanz, die zwischen der ethnographischen Methode einer aufgeklärten Kulturtheorie und den traditionellen Vorurteilen im Diskurs der philosophischen Anthropologie besteht. Sie lässt sich herausarbeiten, indem die impliziten Kritikpunkte rekonstruiert werden, die in Deweys Philosophie bezüglich philosophischer Anthropologietraditionen liegen. Diese Traditionslinien werden zwar von Dewey nicht eigens

1 | Vgl. Herbert S. Lewis, »Boas, Darwin, Science, and Anthropology«, in: Current Anthropology, vol. 42:3, 2001, www.anthropology.wisc.edu/pdfs/Boas,_Darwin.pdf [zuletzt geöffnet am 20.02.2014] und Loren Goldman, »Dewey's Pragmatism from an Anthropological Point of View«, APSA 2010 Annual Meeting Paper, Social Science Research Network, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1644649 [zuletzt geöffnet am 20.02.2014].

expliziert, sie lassen sich aber in verschiedenen Fragestellungen und Themenfeldern leicht wiederfinden.

Im Folgenden werden nacheinander einzelne Themen vorgestellt und diskutiert, die für die konstatierte implizite Kritik exemplarisch sind. Das hier verfolgte Verfahren macht dabei philosophiehistorische Voraussetzungen, indem es den Bestand einer anthropologischen Vernunft im philosophischen Diskurs (v.a. des neunzehnten Jahrhunderts) unterstellt. Es wird gezeigt, dass es in der Konsequenz des Deweyschen Pragmatismus liegt, zentrale Annahmen der philosophischen Anthropologietradition nicht nur zurückzuweisen, sondern in einem anders ausgerichteten philosophischen Entwurf ›aufzuheben‹ bzw. zu destruieren, indem ihre Kritik im Zuge einer Verschiebung der anthropologischen Problemstellung durchgeführt wird.

Die Bestimmung des Menschen

Mit dem Thema der *Bestimmung des Menschen* wähle ich einen Seiteneinstieg, sofern es einen deutlichen Bezug, aber auch ein Spannungsverhältnis zum Vorbegriff einer philosophischen Anthropologie aufweist. Aus begriffs- und diskursgeschichtlicher Sicht wäre es verfehlt, die Bestimmungsfrage generell als anthropologische Frage aufzufassen, obwohl sie eine fundamentale philosophische Frage darstellt, die auf den Menschen zielt.[2] In Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* wird klargestellt, dass das *Wesen* des Menschen ein Thema der systematischen praktischen Philosophie ist, sofern sein intelligibler Charakter mit der Idee der Vernunft oder der »moralischen Natur« der Person verschmilzt – und daher in der empirisch ausgerichteten Anthropologie vorausgesetzt werden muss.[3] Von einer möglichen Realisierung der Bestimmung des Menschen als *animal rationale* kann aber in einem geschichtsphilosophischen Zusammenhang die Rede sein, sofern dort eine kulturelle Entwicklung ins Auge gefasst wird, die von einer teleologischen Naturlehre der menschlichen Anlagen ihren Ausgang nimmt.[4] Ebenso spricht Fichte von der Bestimmung des Menschen, »sittlich zu handeln« – die in der prakti-

---

2 | Vgl. Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2007. In Fichtes im Jahr 1800 publizierten Text findet sich der Begriff des Anthropologischen an keiner Stelle. Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Hamburg 2000 [1800].

3 | Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe, Bd. 7, Berlin 1917 [1798], 117-333, hier 324-325.

4 | Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Berlinische Monatsschrift, 11/1784, 385-411, vgl. zur Bestimmung des Menschen Satz IX. Es lässt sich dennoch zeigen, dass die teleologische Naturlehre in der anthro-

schen Vernunft verwurzelt ist und somit das Niveau des Wissens in Richtung auf ein »Tun« überschreitet.[5] In beiden Fällen wird der moralische Charakter der Person zum generischen Bestimmungsmerkmal des Menschen gemacht und die praktische Vernunft von den pragmatischen Lebensweltverhältnissen abgerückt. An diesem Punkt wird die Sympathie nachvollziehbar, die Charles S. Peirce für den Kantischen Begriff des Pragmatischen (im Unterschied zu dem der Praxis) empfindet.[6] Die pragmatische Weltkenntnis steht für eine weder physiologisch-naturwissenschaftlich noch metaphysisch verfasste Erfahrungsweise, die mit dem dogmatischen Zugriff auf ein singuläres transzendentales Menschenwesen bricht. Es ist wenig überraschend, dass Peirce im Unterschied zu Kant den Begriff des Pragmatischen ohne das Substantiv der Anthropologie gebraucht: erstens repräsentiert diese bei Kant ein untergeordnetes Wissen – und setzt damit die eigentliche Philosophie voraus – und zweitens bestimmt sich ihre weitere Geschichte nach Kant als eine der idealistischen Naturphilosophie. Der Pragmatismus aber konstituiert sich als ein eigenständiger philosophischer Entwurf, der die »Apriori-Methode« hinter sich lässt.

Es gehört zu den Kernbedingungen des pragmatischen Philosophierens nach Dewey, einen Handlungsbegriff in die Mitte des Denkens zu rücken, mit welchem eine Ungewissheit behauptet wird, die sich nicht beseitigen lässt: Risiken und Gefahren, prekäre Situationen und Probleme. Ein grundsätzliches Manko der traditionellen Philosophie liegt dagegen in einer (lediglich) *theoretischen* Überwindung der ungewissen pragmatischen Lebensverhältnisse, die sich auch in der begrifflichen Auszeichnung einer *reinen Praxis* (oder des reinen moralischen Charakters der Person im Sinne einer eingeborenen Menschheit) widerspiegelt.[7] Für Dewey handelt es sich dabei um eine metaphysische Hinterlassenschaft, die sich in dualistischen Konstruktionen und monistischen Spekulationen ebenso ausdrückt wie in den essentialistischen Grundzügen einer *Bestimmung des Menschen* und ihrer geschichtsphilosophischen Konsequenzen. Im philosophischen Diskurs der Anthropologie nach

---

pologischen Charakteristik bei Kant (entgegen seiner erklärten Annahmen) eine wichtige Rolle spielt.

5 | Vgl. Fichte, Bestimmung des Menschen, a.a.O., 100, 102, 87. Fichte steht hier quasi zwischen Kant und Schelling, sofern er einerseits die Anthropologie als mögliche physiologische oder pragmatische Disziplin ignoriert, andererseits aber bereits auf den ganzen Menschen (als Einheit von Trieb und Geist) zielt und ihn als solchen auf den Bildungsweg zur Erfüllung seiner Bestimmung schickt. Vgl. ebd., 95, 105.

6 | Vgl. Charles S. Peirce, Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, hg. v. K.-O. Apel, übers. v. G. Wartenberg, Frankfurt a.M. 1976, 315, 429.

7 | Vgl. John Dewey, Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln, übers. v. M. Suhr, Frankfurt a.M. 2001 [1929], 7-52.

Kant ist dieser metaphysische Humanismus überall präsent: in der an Schelling orientierten romantischen Anthropologie, die den Menschen als ganzheitliches Wesen wiederzufinden sucht, aber auch in Hegels Integration der Anthropologie in das größere Projekt einer Philosophie des Geistes oder in den stärker positivistisch angelegten anthropologischen Entwürfen und Menschenbildern, die auf Evolution, Fortschritt und Entwicklung – z.B. mittels eugenischer Maßnahmen – setzen.[8] Wie sich allerdings dieses in der Regel geschichtsphilosophisch geltend gemachte idealistische Grundmotiv einer praktischen Philosophie im anthropologischen Diskursuniversum auswirkt –, das verlangt im Weiteren nach einer detaillierten Betrachtung der relevanten anthropologischen Problemstellungen.

Es ist bezeichnend und stimmt mit dem bisher Gesagten überein, dass Deweys Aufnahme des Kulturbegriffs aus der angelsächsischen *anthropology* ein Erfahrungskonzept weitertradiert, das sowohl mit ungewissen Situationen rechnet als auch metaphysische Verallgemeinerungen der Festlegung einer Menschennatur zurückweist. In einer bekannten Passage aus der unvollendet gebliebenen ›zweiten‹ Einleitung zu *Experience and Nature* wird dafür argumentiert, den Begriff der Erfahrung durch den der Kultur zu ersetzen.[9] Und bereits im Buch selbst wird die »anthropologische Kulturbetrachtung« als methodisches Vorbild für die Umsetzung der philosophischen Aufgabe »der analytischen Zergliederung und synthetischen Rekonstruktion der Erfahrung« interpretiert.[10] »Anthropologen haben gezeigt, [...] daß die Welt der empirischen Dinge das Unsichere, Unvoraussagbare, Unbeherrschbare und Zufällige einschließt.«[11] Mit dem Gebrauch des Kulturbegriffs verbindet sich ein pluralistisches Verständnis historisch wandelbarer Auffassungen von Verhältnissen, die jeweils spezifisch als menschlich angesehen werden.[12] Von einer singulären Bestimmung, die Entwicklungsschritte auf einer Zivilisationsskala der Menschheit zu messen erlaubte, kann nicht länger die Rede sein.

---

8 | Vgl. Marc Rölli, Kritik der anthropologischen Vernunft, Berlin 2011.

9 | Vgl. John Dewey, Erfahrung und Natur, übers. v. M. Suhr, Frankfurt a.M. 2007 [1925], 450. Das Buch enthält die unvollendete Einleitung auf 411ff.

10 | Dewey, Erfahrung und Natur, a.a.O., 55.

11 | Ebd., 56-57.

12 | Vgl. ebd., 240.

Erfahrung und Natur

In der Erfahrungstheorie liegt ein Gravitationszentrum der Deweyschen Philosophie. Sie setzt den pragmatischen Neuansatz philosophisch um, indem sie eine primäre, quasi ›lebensweltliche‹ Konkretion einführt, die einerseits die komplexen gesellschaftlich-technischen (oder kulturellen) Vermittlungen trägt und andererseits die im Pragmatischen selbst liegende Bruchlinie (einer traditionell überambitionierten philosophischen Theoriebildung) hervortreten lässt. Ihre Darstellung verlangt nach einer Rekonstruktion der Philosophie, die der traditionellen Suche nach Gewissheit eine Absage erteilt, indem sie nach dem Vorbild der experimentellen Methode naturwissenschaftlicher Forschungspraxis von problematischen Situationen ihren Ausgang nimmt. Sie ist einigermaßen ›tief‹ angelegt, weil sie in geradezu spinozistischen Wendungen den cartesianischen Dualismus vermeidet – und doch immanent zu rekonstruieren vermag. In diesem Sinne könnte man auch mit Dewey sagen, dass ›wir nie modern gewesen sind‹. Wir waren es nie, da wir nie vollständig in dem künstlich hergestellten Dilemma einer in zwei Teile geteilten Welt gefangen waren: eine objektive Natur, die quantitativ messbar ist, und ihr entgegen eine subjektive Geisteswelt, die an uns moralische oder religiöse Anforderungen stellt. Wie Dewey historisch präzise analysiert, setzt die mit der frühneuzeitlichen Philosophie aufkommende Vorstellung der zwei Welten qualitativ bestimmte Erfahrungen voraus, d.h. Erfahrungen, die als »primäre« bezeichnet werden, sofern sie weder mechanistisch noch im Rahmen metaphysischer Strategien reduzierbar sind.[13] In diesem dichotomischen Schema haben sie keinen Ort. Bei ihnen handelt es sich z.B. um affektive Qualitäten, die sich nicht physiologisch deuten oder mittels eines (imaginären) freien Willens kontrollieren lassen – und die in einen problematischen Handlungskontext gehören, der durch heterogene Zusammenhänge (z.B. technischer und politischer Entwicklungen) determiniert ist.

An diesem Punkt einer pragmatischen Umorientierung im Denken stellt sich die Frage nach den anthropologiekritischen Konsequenzen. Sie kommen in den Blick, wenn die anthropologische Differenz vor ihrem naturphilosophischen Hintergrund problematisiert wird. Anders gesagt zeichnet es anthropologisches Philosophierens nach Kant regelmäßig aus, den Menschen von anderen Lebewesen zu unterscheiden, indem er zunächst in eine Stufenfolge des Organischen eingereiht wird, die er aber (als Zielpunkt der Entwicklung) gleichzeitig überschreitet, da er als vernunftbegabtes Wesen – zur Freiheit verurteilt – die festen Umweltbeziehungen verliert. Die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier operiert mit einem Naturbegriff, der einen Bezug auf ande-

13 | Vgl. den von Michael Hampe herausgegebenen Dewey-Schwerpunkt in der Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie, 2009, Heft 3.

res (Vernunft, Freiheit, Sprache) schafft, indem z.B. die Mängelnatur durch kreative Leistungen kompensiert wird. Die anthropologisch konzipierte Naturphilosophie des Lebens denkt ihren Entwicklungsgedanken mit einer Rationalität zusammen, die im Menschen zu sich selbst kommt. Damit wird eine identitätsphilosophische Klammer gesetzt, die in unterschiedlichen Spielarten mit einem Gegensatz von Geist und Natur operiert. Die Folgen können differieren: in der Schelling-Schule ist die Tendenz mächtig, in der Natur eine spekulative ›Vernunft‹ wahrzunehmen, die sich als Statthalterin des ›ganzen Menschen‹ von einseitigen (naturwissenschaftlich-technischen) Rationalitätsformen abhebt. Als ihr Signum firmiert der animalische Magnetismus. Die natürlichen Bestimmungen des Menschen bekommen ein Übergewicht, z.B. im Kontext der romantischen Rassenanthropologie.[14] Auch im Hegelianismus steht eine *absolute* ›Idee des Lebens‹ im Zentrum der Naturphilosophie, die dann aber im Übergang zur Philosophie des Geistes anthropologisch konkretisiert wird. Hier etabliert sich ein Spannungsverhältnis zwischen bestimmten Festlegungen des natürlichen Charakters des Menschen einerseits und ihrer Auflösung in einem stärker auf die gesellschaftlichen (und allgemeiner: die geistigen) Verhältnisse fokussierenden Blick andererseits.[15] In den positivistisch ausgerichteten Strömungen der philosophischen Anthropologie wiederum werden biologische Annahmen über die menschliche Natur (mitsamt ihrer pathologischen Formen und charakteristischen Unterscheidungen) z.B. in einem sozialdarwinistischen Zusammenhang verallgemeinert.

In den genannten drei Fällen sind die pragmatistischen Kritikpunkte mit Händen zu greifen. Sie beziehen sich auf den in allen Spielarten enthaltenen Idealismus, Natur und Geist so voneinander abzurücken, dass auf beiden Seiten aufgrund der (wenigstens methodisch durchgeführten) Bereichsisolation eine abstrakte und idealisierende Überhöhung ›rein‹ natürlicher und geistiger Inhalte stattfinden kann. Es greift daher zu kurz, wenn man Dewey im Rahmen einer philosophischen Positionsbestimmung ›anthropologisch‹ einstuft, sofern er ein naturalistisches Emergenzmodell verschiedener Organisationsformen des Lebendigen konzipiert.[16] Denn »Organisation ist eine Tatsache, obgleich sie keine ursprüngliche organisierende Kraft ist«.[17] Die Bildungskraft, die in die von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* entwickelte Konzeption des Organismus eingeht, ist nach einem von der *causa efficiens* (oder der in erster Linie physikalischen Kausalität) abweichenden Schema einer Kausalität der

14 | Vgl. Rölli, Kritik der anthropologischen Vernunft, a.a.O., 264-312.

15 | Vgl. ebd., 186ff., 313-365 und den Beitrag von Christoph Bauer in diesem Band.

16 | Vgl. John Dewey, Logik. Theorie der Forschung, übers. v. M. Suhr, Frankfurt a.M. 2002 [1938], 38ff.

17 | Dewey, Erfahrung und Natur, a.a.O., 245.

Endursachen entworfen. Organisierte Produkte der Natur sind demnach Naturzwecke, deren empirische Erkenntnis einen nicht konstitutiven, sondern regulativen Begriff der Vernunft voraussetzt. Ihre teleologische Struktur verschränkt rationale und natürliche Momente nach dem Muster einer reflektierenden Urteilskraft und stellt den um 1800 neu entstehenden Anthropologien im deutschsprachigen Raum eine naturphilosophische Grundlage bereit. Aus pragmatischer Sicht ist hier problematisch, wie der Organismusbegriff in einer abgetrennten naturphilosophisch-biologischen Sphäre bestimmt wird: in der Abgrenzung des individuellen Wachstums, der gattungsmäßigen Fortpflanzung und der teleologischen Relation von Ganzem und Teilen gegen eine Bewegung nach bloß mechanischen Gesetzen.[18] Der organisationslogisch abgeschlossenen Innenwelt steht quasi eine Außenwelt entgegen, die entweder – als Milieu oder Umwelt – aus ihr abgeleitet werden kann oder aber bestimmungslos und abstrakt bleibt. Wird diese biologische Organisation zudem als spekulative Identität konstruiert, definiert sie ein für verschiedene Lebewesen charakteristisches Entwicklungspotential, das in der physischen Konstitution einer Rasse oder später im Erbgut festgeschrieben wird. Dewey entkommt solchen Festlegungen, weil er von vornherein das Verhältnis zwischen Organismus und Umwelt als eines begreift, das lediglich graduell unterschiedlich komplexe Verhaltensstrukturen aufweist. Für ihn verschiebt sich der philosophische Ausgangspunkt grundlegend, sofern er nicht von individuellen Organismen und ihrer biologischen Klassifikation, sondern von heterogenen Interaktionsverhältnissen ausgeht, die mit zunehmender Komplexität auch rationale Qualitäten besitzen.[19] Dabei ist ausgeschlossen, dass der Geist, frei nach Hegel, die Wahrheit der Natur ist, sofern die identitätsphilosophischen Voraussetzungen dieser dialektischen Relation bereits im Ansatz zurückgewiesen werden. Es gibt kein Wesen des Menschen, das die Kontinuität mit den Tieren durchbrechen würde. Zwar existieren auch bei Dewey organisationsvariable Implikations- und Explikationsverhältnisse zwischen den Ereignissen, denen Lebewesen ausgesetzt sind, und ihrer bewussten Artikulation. Die Ungewissheiten in den situierten Verhaltensweisen sind aber unaufhebbar. In diesem Sinne sind die Gewohnheiten, von denen Dewey in *Human Nature and Conduct* spricht, sowohl konkrete Erläuterungen von lebensweltlich oder kul-

18 | Vgl. Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft [1790], Hamburg 1993, 232ff.

19 | »Die Qualitäten waren niemals in dem Organismus; sie waren immer Qualitäten von Interaktionen, an denen sowohl außerorganische Dinge wie Organismen teilnehmen. [...] Die Qualitäten von Situationen, in denen Organismen und Umweltbedingungen interagieren, ergeben Sinn, wenn sie unterschieden werden.« Damit kommen zu den psycho-physischen Aktivitäten von Organismen noch mentale hinzu. Vgl. Dewey, Erfahrung und Natur, a.a.O., 249, 251.

turell bestimmten Erfahrungen als auch genauere Beschreibungen der Interaktionsverhältnisse von Organismen und Umwelten, Körper und Geist.[20]

Körper und Geist

In stets erneuten Anläufen unternimmt es Dewey, den dogmatisch hypostasierten Primärstatus sekundärer Reflexionsbegriffe zu unterwandern, indem er die Operationen rekonstruiert, die in die Begriffsbildungspraxis eingehen. ›Körper‹ und ›Geist‹ sind Begriffe einer metaphysisch belasteten Fachsprache, deren Theoriekontexte in der Regel problematisch sind, weil sie eine radikale Trennung zwischen unterschiedlichen Seinssphären postulieren. Gleichwohl ist diese Trennung nicht ›bloß‹ theoretisch: sie hat ganz praktische Konsequenzen. In einem Text aus dem Jahr 1928, der in den Band *Philosophy and Civilization* aufgenommen wurde und einer dezidiert pragmatistischen Programmatik folgt, wird sie in ihren verhängnisvollen Auswirkungen dargestellt. Dies geschieht vor dem Hintergrund eines Verlusts der »Ganzheit«[21], die sich quasi wiedergewinnen lässt, wenn man den »Standpunkt der Handlung« einnimmt: »In genau dem Grad, in dem Handeln, Verhalten, zum Zentrum gemacht wird, brechen die traditionellen Schranken zwischen Geist und Körper zusammen und lösen sich auf.«[22] Was genau aber bedeutet Deweys Rede von Auflösung und Zusammenbruch traditioneller Dichotomien? Auf den ersten Blick scheint sie mit der anthropologischen Forderung zu verschmelzen, den ›ganzen Menschen‹ in der Einheit des Lebens philosophisch wiederzufinden.[23] Und doch unterscheidet sie sich von den idealistischen und geisteswissenschaftlichen Ansätzen der philosophischen Anthropologie grundlegend. Selbst Gehlens Selbstverständnis, vom amerikanischen Pragmatismus beein-

20 | Vgl. John Dewey, Human Natur and Conduct [1922], Mineola, New York 2002, 14ff.

21 | »Denn der auffälligste Charakterzug der [altgriechischen] Epoche, in der Wissenschaft, Philosophie und die Künste eng miteinander verbunden waren, war das Gefühl der Ganzheit, während eben das Problem von Geist und Körper die katastrophale Wirkung jener Trennungen heraufbeschwört, die seitdem entstanden sind.« John Dewey, »Körper und Geist«, in: ders., Philosophie und Zivilisation, übers. v. M. Suhr, Frankfurt a.M. 2003, 292-309, hier 294. Vgl. Bernd Janowski (Hg.), Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin 2012, v.a. 155-221.

22 | Dewey, Philosophie und Zivilisation, a.a.O., 295.

23 | Vgl. Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos [1928], Bern 1975, 75. Zur anthropologiegeschichtlichen Relevanz des ganzen Menschen vgl. Stefan Borchers, Die Erzeugung des ganzen Menschen, Berlin 2011.

flusst zu sein, verbindet sich mit »zwei Hauptthesen Schelers«: die erste definiert den anthropologischen Ausgangspunkt im »Vergleich zwischen Mensch und Tier« und die zweite bezieht sich auf »die Lehre von der Weltoffenheit«.[24] Die Offenheit steht zu den Instinkten in einem ›scharfen‹ Gegensatz – und die Handlung gehört wesensmäßig zum Menschen, der die Natur mittels kultureller Leistungen verändert.[25]

Im Unterschied zur einseitigen Privilegierung des Vernünftigen und Geistigen, die sich noch in der strikten Trennung von Umwelt und Welt bzw. Natur und Kultur in Gehlens Anthropologie wiederfinden lässt, beharrt Dewey darauf, die anthropologische Wesensdifferenz in eine graduelle zu transformieren. Zwar stellt das Essen einen physiologisch beschreibbaren Vorgang dar, gleichzeitig jedoch ist es ein »sozialer Akt«. »Es ist ein Akt, in dem die angewendeten Mittel physisch sind, während die Qualität des Aktes, die durch seine Konsequenzen bestimmt ist, auch geistig ist.«[26] Dieses Beispiel bezeichnet Dewey als »typisch«. Es ist typisch, weil es Bedeutung in Vorgänge legt, die aus Interaktionsverhältnissen resultieren, in denen »sowohl Umweltfaktoren wie organische Faktoren eingeschlossen sind«.[27] Handlungen implizieren ungetrennt biologische und kulturelle Bedingungen, die nicht nur künstlich voneinander separiert, sondern die auch künstlich (oder lediglich rein *theoretisch*) miteinander versöhnt wurden. Dagegen entwickelt Dewey eine neuartige, nämlich *demokratische* Praxis des Philosophierens, die sich ganz wesentlich auf Problemstellungen des gesellschaftlichen Lebens bezieht. Nur in diesem Sinne ist das Problem von Körper und Geist von Belang: »Solange diese Integration nicht an der einzigen Stelle zustande kommt, wo sie ausgeführt werden kann, in der Handlung selbst, werden wir weiterhin in einer Gesellschaft leben, in der ein seelen- und herzloser Materialismus durch einen seelenvollen, aber nichtigen und unnatürlichen Idealismus und Spiritualismus kompensiert wird.«[28] Der Materialismus ist keine bloße Theorie, sondern ein »Zustand des Handelns« – und das gleiche gilt vom Spiritualismus. Auf der einen Seite hat man es mit tayloristischen Arbeitsverhältnissen in der Industrie zu tun, wo »beinahe ausschließlich mechanische« Arbeit verrichtet wird. Auf der anderen Seite etablieren sich in religiösen oder akademischen Institutionen intellektuelle Tätigkeiten, »in denen der physische Faktor auf ein Minimum reduziert ist und das wenige, was davon noch übrig ist, als beklagenswerte

24 | Vgl. Arnold Gehlen, »Zur Geschichte der Anthropologie« [1957], in: ders., Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, Frankfurt a.M. 1983, 143-164, hier 155.

25 | Vgl. ebd., 156.

26 | Dewey, Philosophie und Zivilisation, a.a.O., 296.

27 | Ebd., 304.

28 | Ebd., 297-298.

Notwendigkeit bedauert wird«.[29] In beiden Fällen verhindert die traditionelle Aufspaltung, dass Ideen praktische Folgen haben, sofern sie auf geeignete materielle Mittel rekurrieren. »Wegen dieses Mangels wird Erziehung ein Tappen im Dunkeln sein, Geschäft ein Glücksspiel der Distribution und Zirkulation von Waren, und Politik eine Ränkespiel.«[30]

Methodisch reflektiert Dewey auf den Sachverhalt, dass mit der traditionell eingeübten Fokussierung auf die (rein körperlichen oder rein geistigen) Extreme der ihnen doch vorgängige mittlere Bereich aus den Augen verloren wird. Dieser lässt sich ins Blickfeld zurückholen, wenn man von Handlungen ausgeht, die in »sozialen Umwelten« situiert sind. Die Gewohnheit, »das Geistige und das Physische als getrennte Dinge« zu betrachten ist darin begründet, »sie als Substanzen [...] statt als Funktionen [...] der Handlung anzusehen«.[31] Mit ihrer Hypostasierung als ontologische Entitäten oder transzendentale Instanzen verblassen die primären Erfahrungsräume mit ihren heterogenen Konstellationen von Handlungsbedingungen. Dewey bewegt sich hier auf dem postnietzscheanischen Niveau der Metaphysikkritik, wenn er die bewusstseinsphilosophischen Voraussetzungen der traditionellen Theoriebildung kritisiert: »Am besten wirft man das ›Bewusstsein‹ als Substanz oder als abgesonderten Prozess, der durch ein Substantiv bezeichnet wird, über Bord.«[32] Stets kommt es darauf an, die konkreten Bezugspunkte des Handelns, seine körperlichen wie seine gesellschaftlichen Dimensionen, sprachliche ebenso wie historische Zusammenhänge zu versammeln. Handlungen machen Sinn: weder wird Sinn in einem mysteriös abgehobenen Reich des Geistes hergestellt noch kann er aus dem Verhalten, z.B. durch seine behavioristische Reduktion auf ein Reiz-Reaktions-Schema, getilgt werden. »Dieser Begriff vom Verhalten in seiner Integrität, das eine Geschichte und Umwelt mit einschließt, ist die Alternative zu einer Theorie, die das Geistige eliminiert, weil sie nur das Verhalten des Mechanismus der Handlung betrachtet, wie auch zu der Theorie, die das Geistige dadurch zu adeln glaubt, dass sie es in ein isoliertes Reich versetzt.«[33] Gewohnheiten besitzen eine temporale Struktur, die sie von einer mechanischen Auffassung abgrenzen, welcher die Freiheit des Geistigen abstrakt entgegensteht. Dewey erneuert die empiristische Tradition, Gewohnheiten zu denken, und spielt sie gegen idealistische Vorstellungen aus, die – wie bei He-

29 | Ebd., 297.

30 | Ebd., 298.

31 | Ebd., 295.

32 | Ebd., 306. Vgl. zu dieser Kritik am Bewusstseinsbegriff die Ausführungen Deweys zu William James *Principles of Psychology* und zu seinen späteren *Essays of Radical Empiricism*: John Dewey, »The Vanishing Subject in the Psychology of William James« [1940], in: LW 14, 155ff.

33 | Dewey, Philosophie und Zivilisation, a.a.O., 306-307.

gel zum Abschluss seiner Anthropologie – die Gewohnheit ins Bewusstsein übergehen lassen, weil ihre »wesentliche Bestimmung die *Befreiung*« von einer Naturexistenz sei.[34]

Theorie der Gewohnheiten

Inmitten seiner Überlegungen zu einer primären Erfahrung, die alle möglichen Weisen des Handelns und Leidens umfasst, entwickelt Dewey mit der Gewohnheit (*habit*) einen Begriff, der Organismen und Umwelten zusammenschließt. Gewohnheiten verkörpern dabei primär soziale Verhältnisse und setzen den biologischen Aspekt des Verhaltens zu einem sekundären herab. Dewey beginnt *Human Nature and Conduct* damit, Gewohnheiten als »soziale Funktionen« einzuführen, die der Definition nach ebenso Funktionen der Umgebung wie biologische oder personale Funktionen sind.[35] Materialien, Techniken und kollektive Relationen (ökonomischer, politischer, kultureller Art) sind neben den körperlichen Faktoren ihre konstitutiven Elemente. Sie lassen sich nur im Rahmen einer metaphysisch belasteten Operation aus der Menge der relevanten lebensweltlichen Bausteine entfernen. Bereits in der Einleitung richtet Dewey seine Aufmerksamkeit auf die moralischen Denktraditionen, die auf ein höheres Selbst spekulieren, das als eigentlicher Ursprung des (tugendhaften, freien oder pflichtgemäßen) Handelns aufgefasst wird. Erst die voll und ganz personale Zuschreibung der Handlungsursache zerschneidet die komplexe Struktur von *customs* und *habits* und lässt die pragmatischen Ungewissheiten der sozialen Praktiken in einem dunklen Licht erscheinen. Wie Spinoza oder Nietzsche unterstreicht auch Dewey: »The separation of morals from human nature leads to a separation of human nature in its moral aspects from the rest of nature, and from ordinary social habits«.[36] Diese Trennung hat zur Folge, dass Gewohnheiten einer identischen, mechanischen Wiederholungsform subsumiert werden, die aufgrund ihrer Nähe zu leidenschaftlich-suchtförmigen Verhalten als moralisch zweifelhaft gilt. Den »negativen Moralen« setzt Dewey deshalb einen »ethischen Wandel« entgegen, der im »positiven Respekt für die menschliche Natur« besteht.[37] Diese menschliche Natur ist nicht abgetrennt für sich als normative Bezugsgröße – naturphilosophisch, biologisch oder philosophisch-anthropologisch im Sinne Feuerbachs

---

34 | Vgl. Georg W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes, Werke Bd. 10, Frankfurt a.M. 1986, 185.

35 | Vgl. Dewey, Human Nature and Conduct, a.a.O., 14ff.

36 | Ebd., 8.

37 | Vgl. ebd., 4 [übers. v. Vf.].

– zu bestimmen, sondern mit den ökonomischen, politischen, historischen und alltäglichen Begebenheiten habituell verbunden. »It is impossible to say how much of the unnecessary slavery of the world is due to the conception that moral issues can be settled within conscience or human sentiment apart from consistent study of facts and application of specific knowledge in industry, law and politics.«[38] Einerseits folgt aus der (moralischen) Verurteilung der empirischen Gegebenheiten, Gewohnheiten und Praktiken die Unfähigkeit, auf die Verhältnisse (ethisch) sinnvoll einzuwirken. Und andererseits hat die Festlegung moralischer Standards immer auch eine soziale Dimension, die von Dewey am Beispiel der gesellschaftlichen Klassen diskutiert wird. Prinzipien und Setzungen moralischer Herkunft sind Teil eines Kontrollsystems, das der Masse der Regierten von Seiten einer privilegierten Schicht auferlegt wird.[39]

Gewohnheiten als gesellschaftliche Verkörperungen inmitten lebensweltlicher Verhältnisse sperren sich gegen die üblichen Dualismen von Individuum und Gesellschaft, Ich und Welt, Freiheit und Notwendigkeit, Subjekt und Objekt, Mittel und Zweck, Voraussetzung und Erwerb. »To talk about the priority of ›society‹ to the individual is to indulge in nonsensical metaphysics.«[40] Gleichwohl muss davon ausgegangen werden, dass Assoziationen oder »modes of interaction« Handlungsregeln etabliert haben, die im Vergleich mit akuten Einzelhandlungen vorgängig existieren. Sie formieren institutionelle Handlungsbedingungen, die ihrerseits als Bedingungen nur fungieren, wenn sie in kollektiven Tätigkeiten reproduziert – und damit auch kontinuierlich (mehr oder weniger drastisch) verändert werden.[41] Mit dem Begriff der Routinen werden leicht Kontingenzen unterschlagen, ›Volksgeister‹ transformieren aktuell gegebene Regeln in substantielle Einheiten. Dabei sind Gewohnheiten stets viele: »no habit […] can incorporate the entire environment within itself«.[42] Sie setzen als potentielle und widerstreitende Dynamiken unseren Charakter,

38 | Ebd., 11.

39 | »Control has been vested in an oligarchy. […] Parents, priests, chiefs, social censors have supplied aims, aims which were foreign to those upon whom they were imposed, to the young, laymen, ordinary folk […].« Ebd., 2.

40 | Ebd., 59.

41 | »It seems putty to be molded according to current designs. That plasticity also means power to change prevailing custom is ignored.« Ebd., 64. Deweys Veränderungsvorschlag besteht darin, die in Gewohnheiten angelegte dogmatische Wiederholungsstruktur (»regime of custom«) zu verändern, indem die starren Referenzpunkte zugunsten eines problemorientierten demokratischen Prozesses aufgegeben werden. Ebd., 65.

42 | Ebd., 51. »Collective minds, group-minds, national-minds, crowd-minds« hingegen sind mysteriöse Gebilde, die die ›vorgängigen Assoziationen‹ zu einer historischen Größe umdeuten, die quasi als ein singulärer *empirischer Charakter* tätig ist. Vgl.

unser Selbst zusammen – und formen damit gleichzeitig unseren Willen.[43] »Character is the interpenetration of habits.«[44] Wie bereits Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* greift Dewey das anthropologische Thema des Charakters auf, indem er darauf besteht, dass die physiognomische Deutung eines wahren inneren Charakters problematisch ist, sofern die in den Gewohnheiten verkörperten Handlungsweisen ausgeblendet bleiben. Schwierigkeiten verursacht gerade die in moraltheoretischen Kontexten eingeübte Isolierung eines reinen Charakters, welcher über den pragmatischen Verhältnissen thront. »Reason pure of all influence from prior habit is a fiction.«[45] Mit der von Kant ins Werk gesetzten Charakterlehre und ihrer folgenreichen Rezeption im anthropologischen Diskurs der Philosophie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts wird in Deweys Augen ein Charaktertypus idealistisch überhöht, was sich in unterschiedlichen Spielarten von Entwicklungsmodellen und Charakterisierungen bis hin zu Utopien des zukünftigen Menschen niederschlägt.[46] Mit der Idealisierung des reinen Charakters verbindet sich das Postulat eines freien Willens, der aus der lebensweltlichen Verstrickung in Gewohnheiten herausgehoben ist. »We feed our conceit by recalling that the habit was not deliberately formed.«[47] Finden wir uns aber in einer Welt mitsamt ihren vorgängigen Assoziationen wieder, in die wir uns einbinden und immer schon eingebunden haben, indem wir Gewohnheiten ausbilden, so wird deutlich, dass in ihre Aus-

---

ebd., 60. Wilhelm Wundts Völkerpsychologie steht in diesem Sinne in der Tradition der philosophischen Charakteranthropologie.

43 | »All habits are demands for certain kinds of activity; and they constitute the self. In any intelligible sense of the word will, they are will.« Ebd., 25.

44 | Ebd., 38.

45 | Ebd., 31. »Moral dispositions are thought of as belonging exclusively to a self. The self is thereby isolated from natural and social surroundings. A whole school of morals flourishes upon capital drawn from restricting morals to character and then separating character from conduct, motives from actual deeds.« Ebd., 15-16.

46 | Vgl. zu Kant ebd., 44-45. »Error comes into theories when the moral goods are separated from their consequences.« Ebd., 47. Dewey wendet sich gegen den impliziten Idealismus utopischer Entwürfe, die in der Geschichte der philosophischen Anthropologie von Naturzustandsphantasien bis zu romantischen Ursprungsvorstellungen und Utopien der Menschenzüchtung reichen. Dabei hat er auch die von Schelling erneuerte Erzählung vom Verlust und der Wiedergewinnung eines ursprünglichen Zustands kritisch im Visier. Vgl. ebd., 50, 55.

47 | Ebd., 24. »The act must come before the thought, and the habit before an ability to evoke the thought at will. Ordinary psychology reverses the actual state of affairs.« Ebd., 30.

bildung stets Vorlieben und Abneigungen und eine spezifische Sensibilität für Außenwirkungen eingehen. Kurz: »Habit […] means will.«[48]

Zivilisation und Völkerkunde

Mit dem Konzept der Gewohnheit macht Dewey klar, wie aus seiner Sicht die Nähe zwischen einem anthropologischen Verständnis der Kulturen und einem pragmatistischen Ansatz in der Philosophie aussieht – oder wie ein solches Verständnis rekonstruiert werden kann. In einem bestimmten Sinne könnte man von einer Kulturphilosophie Deweys sprechen. Er bezeichnet die Philosophie als »ein Phänomen der menschlichen Kultur«, auch wenn sie nicht lediglich »ein passiver Reflex der Zivilisation« sei.[49] Damit wird sie auf historisch geprägte Praktiken bezogen, die nicht in einem reinen Begründungsakt fundamentalphilosophisch aufgehoben werden können, die aber auch nicht als *ein* festes Regelwerk vorgegeben sind, sofern sie sich im permanenten Wandel befinden und eine Vielzahl unterschiedlicher Ansichten und kultureller Tendenzen bezeugen. Wie Gewohnheiten Handlungen determinieren, aber auch umgekehrt von diesen determiniert werden, sind Philosophien »Selektionen aus einer bestehenden Kultur«, die gleichwohl auf diese kritisch zurückwirken, sofern ihre Äußerungen performative Qualitäten haben, d.h. künftige Wissensformen und Praktiken vorwegnehmen.[50] Mit dem Begriff der Kultur reflektiert Dewey auf die Bedingungen des Denkens, die z.B. philosophisch (in unterschiedlicher Weise) *interpretiert* werden können. Dabei ist zu beachten, dass ›Kultur‹ nicht als Gegenbegriff zu ›Natur‹ oder ›Gesellschaft‹ verwendet wird.[51] Nicht die Abgrenzung von biologischen oder soziologischen Ansätzen macht für Dewey den ethno-anthropologischen Kulturbegriff attraktiv. Seine Anziehungskraft besteht eher darin, quasi fächerübergreifend auf eine Anzahl heterogener Faktoren zu referieren, die allesamt von einiger Relevanz sind (und so auch die Gewohnheiten mitbestimmen). In *Freedom and Culture* (1938) zählt Dewey politische, ökonomische, wissenschaftliche, künstlerische,

---

48 | Ebd., 42.

49 | Vgl. John Dewey, »Philosophie und Zivilisation« [1931], in: ders., Philosophie und Zivilisation, a.a.O., 7-15, hier 7, 11.

50 | Vgl. ebd., 12, 14-15.

51 | Marc Rölli, »Natur und Kultur. Oder: Wie der Pragmatismus John Deweys einen traditionsreichen Gegensatz aufhebt«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 34, 3:2009, 305-330. Nicht zuletzt in diesem Punkt unterscheidet sich Dewey von Malinowski. Vgl. Bronislaw Malinowski, »Culture«, in: *Encyclopaedia of the Social Sciences*, eds. Edwin R.A. Seligman and Johnson, New York: MacMillan, 621-646, hier 633.

religiöse und ethische Gesichtspunkte dazu.[52] Er folgt Boas darin, die kolonialistisch gefärbte Ethnologie und Völkerkunde des 19. Jahrhunderts dadurch auszuhebeln, dass die immer wieder behaupteten Unterschiede mentaler und physischer Fähigkeiten (bei verschiedenen ›Rassen‹ – und gemäß den üblichen Rassenvorurteilen) auf die gesellschaftlich divergierenden Umweltbedingungen – und damit auf die verschiedenen Wege, Gewohnheiten auszubilden – zurückgeführt (und korrigiert) werden.[53]

In einem Essay mit dem Titel »Interpretation of Savage Mind«, der zuerst im *Psychological Review* (1902) erschien und später in den Band *Philosophy and Civilization* aufgenommen wurde (1931), legt Dewey die fehlerhafte Verwendung der vergleichenden Methode in der älteren Interpretation des wilden Denkens dar.[54] Er bezieht sich dabei exemplarisch auf Spencers *Sociology*, die drei methodische Schwächen aufweise: Erstens werden Tatsachen »aus dem Kontext ihrer sozialen und natürlichen Umwelt herausgerissen und wahllos aufeinandergehäuft«, so dass ein abstrakter Vorbegriff des »primitiven Denkens« mittels beliebiger Nachweise ganz unterschiedlicher Völker oder Kulturen gestützt wird.[55] Zweitens ist das Ergebnis eines solchen Vorgehens die Darstellung eines Katalogs statischer (emotionaler und intellektueller) Eigenschaften, »die Spencer dem Primitiven zuschreibt«.[56] Die Eigenschaften sind durch ihre animalischen, sinnlichen und wenig rationalen Merkmale charakterisiert. Sie ergeben drittens »kein kohärentes Schema«, da sie nicht strukturell im Hinblick auf ihre kulturellen oder habituellen Bezüge bestimmt sind.[57] Das grundsätzliche Problem besteht darin, »dass der gegenwärtige zivilisierte Geist praktisch als Maßstab genommen wird und der Geist der Wilden an dieser festen Skala gemessen wird.«[58] Es ist daher kaum verwunderlich, dass ›der Primitive‹ negativ qualifiziert wird, sofern er die Charaktereigenschaften ver-

52 | John Dewey, »Freedom and Culture«, in: LW 13, 63-188, hier 67.

53 | Vgl. Franz Boas, The Mind of Primitive Man. New York: MacMillan 1921. »For about thirty-five years, Boas and Dewey were colleagues and intellectual and political allies at Columbia University [...].« Charles Hobbs, Gabriel Torres, »The Intertwining of Culture and Nature: Boas, Dewey, and Deweyan Strains of American Anthropology«, www.american-philosophy.org/openconf-3_5/modules/request.php?module=oc_program&action=summary.php&id=60 [zuletzt geöffnet 17.03.2014]. Vgl. Deweys »Address to the National Association for the Advancement of Colored People«, in LW 6, 224-230.

54 | Vgl. John Dewey, »Die Interpretation des wilden Denkens«, in: ders., Philosophie und Zivilisation, a.a.O., 171-185.

55 | Vgl. ebd., 171.

56 | Ebd., 172.

57 | Vgl. ebd., 173ff.

58 | Ebd., 172. An diesem Punkt konvergieren pragmatistische und strukturalistische Positionen der Kritik traditioneller philosophisch-anthropologischer Annahmen. Vgl.

missen lässt, die den gesunden, erwachsenen, weißen Mann auszeichnen sollen – und die mit Wachstum, Fortschritt und Entwicklung verbunden werden. Damit erscheint er geeignet, »als Werkzeug durch ›höhere Rassen‹ ausgebeutet zu werden«.[59] All dies steht einer »genetisch-psychologischen Methode für die Soziologie« im Weg, die in der über traditionelle Vorurteile aufgeklärten ethnographischen Feld- und Kulturforschung eingesetzt werden sollte.[60] Dewey erläutert sie am Beispiel der nomadischen Jäger australischer Aborigenes, indem er ihre Jagdgewohnheiten beschreibt, die strukturell mit ihrer gesamten kulturellen Organisation zusammenhängen. Es sind diese Gewohnheiten, die erklären, warum sich die nomadischen Jägerkulturen nicht zu ›höheren‹ agrikulturellen Lebensformen ›weiterentwickeln‹. Nicht »Dummheit oder Stumpfheit oder Apathie« sind für diesen ›Widerwillen‹ verantwortlich, sondern die Positivität einer andersartigen Gesellschaftsstruktur mitsamt ihren besonders intensiven Lebensverhältnissen.[61]

Darwin und die deutsche Philosophie

Die mit Charles Darwins *On the Origin of Species* (1859) verbundene »geistige Revolution« prägt den amerikanischen Pragmatismus im Allgemeinen und Deweys Philosophie im Besonderen.[62] Allerdings bedeutet sie im Unterschied zu den europäischen Spielarten des sog. ›Sozialdarwinismus‹ nicht, dass ein

Claude Lévi-Strauss, Das wilde Denken [1962], übers. v. H. Naumann, Frankfurt a.M. 1973, 11ff.

59 | Dewey, Interpretation des wilden Denkens, a.a.O., 177.

60 | Vgl. ebd., 174.

61 | »Die Abneigung des Nomaden beruht auf der Tatsache, dass er in den neuen Berufen weder eine so klare noch so intensive Sphäre findet, um intellektuelle und praktische Geschicklichkeit zu zeigen, oder eine solche Gelegenheit für ein dramatisches Spiel von Emotionen.« Ebd., 177. Dewey beruft sich auf Clement Hodgkinson, Australia, from Port Macquarie to Moreton Bay, London 1845, und auf George Grey, Journals of two expeditions of discovery in North-West and Western Australia during the years 1837-39, vol. II, London: T. and W. Boone 1843. Gegen das ›evolutionistische Postulat‹ der politischen Anthropologie wendet sich dann später ausführlich Pierre Clastres, Staatsfeinde. Studien der politischen Anthropologie, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1976. Diese Überlegungen greifen auch Deleuze und Guattari in ihrer Nomadologie wieder auf. Vgl. Gilles Deleuze, Félix Guattari, Tausend Plateaus [1980], übers. v. G. Ricke u. R. Voullié, Berlin 1992, 490ff.

62 | Vgl. John Dewey, »Der Einfluss des Darwinismus auf die Philosophie« [1909], in: ders., Erfahrung, Erkenntnis und Wert, hg. u. übers. v. M. Suhr, Frankfurt a.M. 2004, 31-43, hier 31.

eingeschränktes Verständnis der Darwin'schen Evolutions- und Selektionstheorie unmittelbar in sozialwissenschaftlichen Kontexten geltend gemacht wird. ›Naturalismus‹ heißt bei Dewey keineswegs, dass für alle Belange naturwissenschaftliche Erkenntnisse maßgeblich sind. Vielmehr bezeichnet der Begriff den Stellenwert des experimentellen wissenschaftlichen Verfahrens in der Forschung überhaupt. Das schließt nicht aus, dass die Ausgestaltung der experimentellen Methode in der Sozialforschung eigenen Gesetzen folgt. Und es schließt *nur* ein, »dass die Sozialforschung *als Forschung* die Notwendigkeit von Operationen beinhaltet, die real die wirklichen Bedingungen modifizieren, die so, wie sie existieren, den Anlass der wirklichen Forschung bilden«.[63] Diese »Lektion« ist »die *logische Bedeutung* der experimentellen Methode«.[64] Sie impliziert gerade keine schlichte Übernahme quantitativer Verfahren. Deweys Naturalismus steht zu seinem Kulturalismus nicht in Opposition. Vielmehr ist sein Naturalismus ein kulturalistischer – oder sein Kulturalismus naturalistisch bestimmt. Was kann das heißen?

Es bedeutet im Kern, dass sich die allgemeine Geltung der Logik als Theorie der Forschung in den Naturwissenschaften anders manifestiert als in den Sozialwissenschaften. Darwin formuliert dabei einen Aspekt von allgemeiner Relevanz, wenn er den Begriff der Art – und mit ihm die wissenschaftliche Orientierung am Unwandelbaren, Stabilen, Ewigen und Gewissen – auf einen Prozess des Entstehens und Vergehens bezieht.[65] Er bestreitet damit implizit den Wert der »reinen kontemplativen Vernunft«, die sich über die veränderliche Erfahrung erhebt, weil sie ein permanentes Ziel erfassen will, »das sich durch Veränderungen hindurch realisiert«.[66] Ist die Natur im Wandel begriffen, so genügt sie den Anforderungen der Erkenntnis nicht. Arten (›Wesen‹) selbst sind veränderlich, den zufälligen Ereignissen unterworfen. Im teleologischen Beweisgang manifestiert sich dagegen in der Natur (des Menschen) ein höherer Zweck der Vernunft. »Das Darwin'sche Prinzip der natürlichen Auslese untergrub diese Philosophie« und überträgt das experimentelle Prinzip aus der Physik Galileis und Newtons auf die »Phänomene des Lebens«.[67]

63 | Vgl. Dewey, Logik., a.a.O., 566. Vgl. dazu genauer ebd., 573ff. Wie für jede Forschung ist auch für die Sozialforschung die Problemstellung entscheidend. Bei ihr ist sie auf »wirkliche soziale Spannungen [und] Bedürfnisse« bezogen und zielt auf eine Strategie »für die reale Auflösung der konfliktbelasteten sozialen Situation« ab. Ebd., 574.

64 | Ebd. [Herv. Vf.]

65 | »Die griechische Formulierung von Ziel und Maßstab der Erkenntnis [das aristotelische *eidos*; Vf.] schlug sich im Laufe der Zeit in dem Wort Spezies oder Art nieder und beherrschte die Philosophie zweitausend Jahre lang.« Dewey, Einfluss des Darwinismus, a.a.O., 32.

66 | Ebd., 34.

67 | Vgl. ebd., 38, 36.

Für Dewey ist die anthropologische Darwin-Rezeption problematisch, die traditionelle philosophische Denkweisen aufrecht erhält, indem sie die Evolution als einen zielgerichteten Fortschritts- und Zivilisationsprozess begreift. Derartige »neuerliche Rückfälle in absolutistische Philosophien« finden sich in populärdarwinistischen Strömungen, in kulturgeschichtlichen Entwicklungsszenarien der Völkerkunde, Rassen- und Sozialanthropologie oder auch in sozialwissenschaftlich ausgreifenden biologistischen Anthropologien, die z.B. in der Eugenik oder der Rassenhygiene vorliegen.[68] In all diesen Fällen wird an traditionellen anthropologischen Vorstellungen der Naturphilosophie festgehalten, auch wenn dies in einem neuartigen materialistischen, anthropometrischen oder evolutionstheoretischen Rahmen geschieht. In den Begriff der ›natürlichen Selektion‹ schleichen sich ältere (rousseauistisch-romantische) Vorstellungen vom Naturzustand ein, der in depravierten Formen der ›Entfremdung‹ aufgrund ›kontraselektorischer‹ Auswirkungen bestimmter moderner Einrichtungen (Technikentwicklung, Stadtleben, Alkoholismus, Hygiene) verloren geht – und mittels eugenischer, biopolitischer Maßnahmen wiederzugewinnen ist.[69] Der Esoterik der Lebensreformbewegungen, aber auch dem sozialanthropologischen Ansatz, die Rasse (oder das Erbgut einer charakteristischen Population) zu einem Grundbegriff der Gesellschaftstheorie zu machen, steht Dewey mit seinem ethnographisch und pädagogisch aufgeklärten und experimentell ausgerichteten soziologischen und demokratietheoretischen Ansatz diametral entgegen.

In seinen Arbeiten zu *German Philosophy and Politics*, die zunächst 1915 und dann 1942 ergänzt um eine Einleitung zu »Hitlers Nationalsozialismus« erschienen sind, führt Dewey die Tradition des philosophischen Idealismus mit politisch ambitionierten Vorstellungen von einer »besonderen Mission und Bestimmung der deutschen Geschichte« zusammen, die in beiden Weltkrie-

68 | Vgl. ebd., 42. Auch im Darwinismus finden sich zahlreiche Identifikationsmerkmale der älteren philosophischen Anthropologie wieder – und dies bezeichnenderweise häufig in Texten, die sich selbst als ›anthropologisch‹ verstehen. Im deutschsprachigen Raum kann hier auf eine Traditionslinie von der romantischen Anthropologie, Fries-Schule, Feuerbach zu Ludwig Büchner, Ernst Haeckel, Ludwig Woltmann und der Rassenhygiene (Ploetz, Schallmayer) hingewiesen werden. Vgl. dazu Rölli, Kritik der anthropologischen Vernunft, a.a.O., 390ff. Zur ›traditionellen Anthropologie‹ der darwinistisch inspirierten Theoretiker einer ›kulturellen Evolution‹ der Spencer nahe stehenden Ethnologen des sog. X-Clubs (wie John Lubbock) vgl. Thomas Gondermann, Evolution und Rasse. Theoretischer und institutioneller Wandel in der viktorianischen Anthropologie, Bielefeld 2007 und schon George Stocking, Victorian Anthropology, New York 1987.

69 | Vgl. Peter Weingart, Jürgen Kroll, Kurt Bayertz, Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland, Frankfurt a.M. 1992, 27ff.

gen eine wichtige Rolle spielten.[70] Erst die Fortexistenz idealistischer Denkweisen macht die popularisierbare Annahme verständlich, »daß Deutschland mehr als jede andere Nation [...] das wesentliche Prinzip der Humanität verkörpert.«[71] In der Zweiweltenlehre Kants liegt aus seiner Sicht der eigentliche Kern des Idealismus, d.h. in der radikalen Unterscheidung des Reichs der Notwendigkeit oder der Wissenschaft von dem der Freiheit oder der Moral.[72] Die damit verbundene Trennung von Vernunft und Verstand ist zutiefst problematisch, sofern sie – entgegen den Restriktionen Kants – zu romantischen und geschichtsphilosophischen Bestimmungen des nach Kant inhaltlich eigentlich »leeren« idealen Bereichs führt.[73] Freiheit verstanden als absolutes Prinzip der praktischen Autonomie scheint unangreifbar zu sein – und lässt sich daher als Idee der Bestimmung des Menschen deuten, die sich doch historisch zu realisieren hat. Während Dewey zunächst auf die humanistische Sonderstellung hinweist, die im germanischen Volkscharakter oder Volksgeist durch einen besonderen Bezug auf die universalen Ideale der Vernunft konstatiert wird, diagnostiziert er in seinem späteren Text über die nationalsozialistische Weltanschauung eine »Verschiebung« des idealistischen Gehalts.[74] Nicht das erhabene Geistige steht im Vordergrund, sondern das Vitale der konkreten Existenz. Vernunft und Idealität werden – in einigen Vorträgen Hitlers, die Dewey analysiert – mit dem Volk und zugleich mit Blut, Boden und Rasse identisch gesetzt. »Das besondere Merkmal der idealen Volksgemeinschaft besteht darin, daß ihre Einheit sich letztlich von Blut und Rasse herleitet.«[75] Auf diese Weise bringt die Anthropologiedoktrin des NS im ›ganzen Menschen‹ das biologisch Reale und das kulturell Ideale in eine Einheit der Rasse – und lässt den ›kranken Dualismus‹ der zwei Welten hinter sich. »Kurzum, es war Hitlers Mission, die Spaltung zwischen dem ›Inneren‹ und dem ›Äußeren‹, zwischen dem Idealen und Tatsächlichen, zwischen einem geistigen Glauben und der harten Wirklichkeit des Handelns, die die ›zwei Welten Deutschlands‹ konstituiert hatte, zu überwinden.«[76] Das idealistische Motiv wird dabei nicht aufgegeben oder pragmatisch relativiert, sondern im Volkscharakter quasi inkorporiert, weshalb sich die welthistorische Aufgabe der deutschen Nation

70 | John Dewey, Deutsche Philosophie und deutsche Politik, übers. v. H. Kogge, hg. v. A. Honneth, Berlin 2000, 154.

71 | Dewey, Deutsche Philosophie, a.a.O., 99. Mit dieser Annahme kann der Kriegseintritt Deutschlands gerechtfertigt werden, wie Dewey mit einem Eucken-Zitat belegt. Vgl. ebd.

72 | Vgl. ebd., 88, 93.

73 | Vgl. ebd., 68f., 154f.

74 | Vgl. ebd., 64-66.

75 | Ebd., 61.

76 | Ebd., 53.

mit ihrer angeblich ausgezeichneten Erbsubstanz begründen lässt. Vor dem pragmatistischen Hintergrund seines kultur- oder sozialphilosophischen Ansatzes entwickelt Dewey eine Möglichkeit, die anthropologiegeschichtlichen Hintergründe der NS-Ideologie kritisch zu rekonstruieren, indem er auf die kontinuierliche Relevanz des idealistischen Denkens auch im Kontext von Materialismus und Darwinismus hinweist.[77] Das Motiv der ›Überwindung der zwei Welten‹ bleibt dabei dualistisch orientiert, sofern es eine Situation der Degeneration, des Verfalls, der Entfremdung und Entartung konstruiert, die durch den Einsatz der Eugenik und anderer gewalttätiger, militärischer Mittel verändert werden muss. Das Ziel der Veränderung ist der ›neue Mensch‹, der die Ideale eines ausgeglichenen und gesunden Lebens, der natürlichen Stärke und kulturellen Bildung, einer äußerlich und innerlich ›schönen Seele‹ verkörpert.

77 | »Erscheinungen, die eine aufgestörte Welt seit dem Beginn des Krieges durch den Einfluß eines Darwinschen ›Kampfes ums Dasein‹ und ein ›Überleben des Tüchtigsten‹ oder durch den Einfluß einer Nietzscheschen Machtphilosophie zu erklären gesucht hat, wurzeln in der klassisch idealistischen Philosophie [...].« Ebd., 154.

»Alle Anthropologie, auch die philosophische, hat den Menschen schon als Menschen gesetzt«[1]

Die Anthropologiekritik Martin Heideggers

Christoph Hubig

Martin Heidegger zählt zu den radikalsten Kritikern philosophischer Anthropologie überhaupt; seine Fundamentalontologie als »Metaphysik des Daseins« gilt als »Anti-Anthropologie«.[2] Beginnend mit der Anthropologiekritik in seinem frühen Hauptwerk *Sein und Zeit* (SuZ), zentral ausgearbeitet im Rahmen seiner Kant-Rezeption in *Kant und das Problem der Metaphysik* (KPM), weitergeführt in Auseinandersetzung mit Ernst Cassirer und Helmuth Plessner, im Brief Über den Humanismus bis hin zu den Spätschriften, in denen er anthropologische Deutungen insbesondere der Technik verwirft, durchzieht die Anthropologiekritik sein gesamtes Werk.

1. Das Chamäleon »Philosophische Anthropologie«

Unabhängig von Heidegger stellt sich zunächst die Frage nach seinem Gegner, welche sogleich in Irritationen führt: Das Titelwort ›Philosophische Anthropologie‹ erscheint auf den ersten Blick seltsam. Wir kennen aus dem Spektrum der Fachdisziplinen biologische Anthropologie, psychologische Anthropologie, ethnologische Anthropologie, Sozial- und Kulturanthropologie, die aus ihrer jeweiligen Fachperspektive die Verfasstheit ›des‹ Menschen in ontogenetischer und phylogenetischer Hinsicht untersuchen. Als erfahrende und deutende Wissenschaften gehen sie in registrierender, klassifizierender, bilanzierender, strukturierender, rekonstruierender, modellierender, erklärender, prognostizierender etc. Absicht mit Erscheinungen des Menschen um. Nach gängiger

---

1 | Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a.M. [6]1998 (seitengleich mit HGA 3, Frankfurt a.M. 1991), im Folgenden zitiert als KPM.

2 | Vgl. Andreas Luckner, Heidegger und das Denken der Technik, Bielefeld 2008, Kap. 4.1.

Ansicht bliebe dann die Frage nach dem ›Wesen‹ des Menschen der Philosophie vorbehalten. Würde aber eine entsprechende Philosophie hiermit zur philosophischen Anthropologie? Dass eine solche Architektonik doch seltsam ist, mag im Vergleich mit analogen Konstellationen deutlich werden: Wir sprechen zwar durchaus von einer ›Philosophie der Natur‹, ›Philosophie der Geschichte/Geschichtsphilosophie‹, ›Philosophie der Gesellschaft/Sozialphilosophie‹, ›Philosophie der Kunst/Ästhetik‹ etc., nicht aber von ›philosophischer Naturwissenschaft‹, ›philosophischer Geschichtswissenschaft‹, ›philosophischer Soziologie‹ oder ›philosophischer Kunstwissenschaft‹. Entsprechend ist eine Philosophie des Menschen/des Menschlichen als solche in der philosophischen Tradition nicht bloß verankert, sondern auch und gerade hier von zentraler Bedeutung, wenngleich – wie auch in den anderen Konstellationen – nach der Ausgliederung und Ausdifferenzierung der Fachdisziplinen aus der Philosophie die Frage nach der *Beziehung* einer wie auch immer gearteten ›Wesensphilosophie‹ zu den Fachwissenschaften und ihren Erträgen virulent bleibt. Derartige Beziehungen als Generalisierung oder Abstraktion können *in* den Fachwissenschaften entsprechend der jeweiligen Modellierungsabsicht in unterschiedlichster Richtung vorgenommen und vorangetrieben werden. Die entsprechenden Kriterien und Standards resultieren aus der Pragmatik dieser Wissenschaften, ohne dass der Philosophie hier eine Schiedsrichterfunktion zufiele. Wenn diese jenseits der Fachwissenschaften über Natur, Geschichte, Gesellschaft, Kunst (oder Technik…) nachdenkt, bewegt sie sich – latent oder explizit – unversehens in den normativen Bereich: sie stellt die Frage nach dem ›Sinn‹ von x, bewertet Vollzüge und Entwicklungen, entwirft Utopien oder Dystopien, kurz: sie reflektiert unser *Verhältnis* zu den entsprechenden Gegenstandsbereichen sowie den diese erfassenden Fachwissenschaften im Raum rechtfertigender Gründe. So wenig Sozialphilosophie allgemeine Soziologie oder Technikphilosophie allgemeine Technologie ist, kann eine Philosophie des Menschen als allgemeine Anthropologie auftreten. Gleichwohl sprechen wir aber von philosophischer Anthropologie (auch wenn diese problematisiert werden soll).

Sehen wir einmal von der problemgeschichtlichen Verfasstheit ab, in der die jetzt von den Fachwissenschaften verhandelten Fragen noch innerhalb der Philosophie aufgehoben und in diese eingebettet waren, und fragen mit Blick auf unser Thema, wie und als was ›philosophische Anthropologie‹ heute auftreten mag, so treffen wir auf ein unübersichtliches Feld unterschiedlichster Auffassungen, hinter denen keineswegs eine wie auch immer fundierende Basis für eine philosophische Teildisziplin ersichtlich wird, sehr wohl aber – wie mit Heidegger zu zeigen sein wird – Gründe für eben diese Divergenz. Exemplarisch mag die Situation sein, in der etwa in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts ein an Erstorientierung Interessierter prominente Artikel zum Thema in philosophischen Lexika und Enzyklopädien durchmustert: Er oder

sie findet z.B. den frühen, viel beachteten Aufsatz von Jürgen Habermas im Fischer Lexikon Philosophie[3], der dann in der Neuausgabe desselben Lexikons durch denjenigen des Herausgebers Alwin Diemer ersetzt wurde[4], daneben den einschlägigen Artikel von Odo Marquard im Historischen Wörterbuch der Philosophie.[5] Habermas reflektiert die klassischen Positionen in deutlicher Orientierung an Plessner, der die Anthropologie »aus der metaphysischen Klammer«[6] gelöst habe und der natürlichen Künstlichkeit des Menschen gerecht werde. Der »wirkliche Bruch der menschlichen Natur«[7] dürfe jedoch nicht wie bei Gehlen nur als Mangel mit einem entsprechenden Bedarf nach Entlastung gesehen werden; vielmehr durchbrächen die Schöpfungen des Geistes »den Kreis der bloßen Reproduktion des Lebens«.[8] Der abstrakten Rede von einer Weltoffenheit des Menschen indes sei mit der genaueren Frage zu begegnen, inwieweit der Mensch, der sein Leben führen muss, dies in konkreten sozialen Lebenswelten vollzieht, die nicht auf anthropologische Konstanten reduzierbar sind.[9] So weit die Anthropologie eine philosophische ist, müsse sie die Verschränkung von Umweltgebundenheit und Weltoffenheit auch auf sich selber anwenden: sie könne nicht als Grundlagenwissenschaft Maßstäbe vorgeben, z.B. in der Bemessung der gesellschaftlichen Verhältnisse nach dem Grade ihrer Stabilität. Vielmehr müsse sie in ein »Wechselgespräch« mit der Theorie der Gesellschaft treten, die den Menschen als handelndes und arbeitendes Wesen begreift; indem die Anthropologie das »Material der Wissenschaften philosophisch deutet«, sei nicht nur der »Zusammenhang« mit einer Theorie der Natur zu verfolgen, sondern die »kaum begonnene« Verbindung von Anthropologie und Theorie der Gesellschaft zu entwickeln, von der sich »die Anthropologie grundsätzlich ihren Begriff vom Menschen erläutern lassen [muß]«.[10] Ganz anders sieht Alwin Diemer die philosophische Anthropologie als systematische Wissenschaft, die »Elemente, Strukturen und Gesetzlichkeiten« aufzeigt, »die den Menschen als Menschen auszeichnen«.[11] Sie habe hierbei die Erträge des neuzeitlichen Philosophierens zum »theoretischen, emotionalen

3 | Jürgen Habermas, »Anthropologie, philosophische«, in: Alwin Diemer, Ivo Frenzel (Hg.), Philosophie. Frankfurt a.M. 1953, 18-35.

4 | Alwin Diemer, »Anthropologie, philosophische«, in: Alwin Diemer, Ivo Frenzel (Hg.), Philosophie. Neuausgabe, Frankfurt a.M. 1967, 9-14.

5 | Odo Marquard, »Anthropologie«, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel/Stuttgart 1971, 362-374.

6 | Habermas, Anthropologie, a.a.O., 24.

7 | Ebd., 25.

8 | Ebd., 27 (mit Theodor Litt).

9 | Ebd., 32.

10 | Ebd., 34.

11 | Diemer, Anthropologie, a.a.O., 13.

und praktischen Vermögen« zu integrieren, was in Kreuzklassifikation zu den »Bereichen« des Geistigen und der Sinnessphäre sechs »Funktionsbereiche« ergibt, deren Modell »implizit heute allgemein verbindlich ist«: im »Geistigen« Denken, Gemüt, Wollen; im »Sinnlichen« Empfindung, Gefühl, Trieb. Deren Wesenszüge jeweils freizulegen, sei Aufgabe der philosophischen Anthropologie. Diese erscheint mithin als Fundamentaldisziplin der Philosophie, die in »Sonderdiziplinen« diese Funktionsbereiche behandele, wobei jeweils »Prävalenzen« für die theoretische Seite, die emotionale oder die praktisch-pragmatische die jeweiligen Ausprägungen charakterisiere.[12] Odo Marquard hingegen sieht die anthropologische Gegenwartsphilosophie als Arbeit am Lebensweltproblem, wobei die »Konkurrenz«[13] der Lebensweltphilosophien als Konkurrenz von Geschichtsphilosophie und Anthropologie gesehen wird. Als Geschichtsphilosophie werde sie Anthropologiekritik. Gegen diese Hegelsche Denkfigur, die in seiner Philosophie des Geistes die bloße Naturbestimmtheit als »Unmittelbarkeit«, »Naturgeist«, mithin als eine sieht, in der der Mensch sich als geschichtliche Wirklichkeit noch nicht gefasst hat[14], wendet die Anthropologie als »Lehre vom Menschen am Leitfaden seiner Bezweifelbarkeit« ein, dass im Gange der »Weltgeschichte des Verdachts gegen jede Autorität« die »natürliche Daseinsbasis am Ende allein übriggelassen« sei (so Marquard, Plessner zitierend).[15] Mit Blick auf die »Ohnmacht« des Geistes und die »Unvernünftigkeit« der Geschichte, wie sie Scheler und Gehlen betonen und als »Instanz der Geschichte eine den Menschen zwingende Natur« bzw. Naturprobleme reklamieren, attestiert Marquard der »anthropologischen Geschichtsdiskussion«, dass sie »bemerkenswert reduziert« sei. Sie schließe »Bündnisse« mit den Einzelwissenschaften, »verarbeite« deren Ergebnisse in ihrem »Trend zum Natürlichen«.[16] Die Durchsicht der Ansätze von der Kulturanthropologie bis zur strukturalen Anthropologie führt ihn zum Fazit, dass »der Versuch zur Versöhnung von Anthropologie und Geschichtsphilosophie [...] einstweilen negativ [endet].«[17] Wir haben hier also den Kontrapost zur Synthese Alwin Diemers: Philosophische Anthropologie mit ihrer Gemengelage von Allianzen, Sezessionen und Konkurrenzen erscheint als philosophische Baustelle für die Suche nach anthropologischen Konstanten zwischen Naturwüchsigkeit und Kultürlichkeit.

12 | Ebd., 14f.

13 | Marquard, Anthropologie, a.a.O., 370.

14 | Hegel, Encyclopädie (1817) §307, (1830) §§388-412, s. Marquard a.a.O., 368.

15 | Ebd., 371.

16 | Ebd., 372.

17 | Ebd., 374.

2. Im Ausgang von *Sein und Zeit*[18]

Dass der Zustand philosophischer Anthropologie, wie er die geistige Situation Heideggers prägte, sich in den gegenwärtigen Ausdifferenzierungen perpetuiert, hätte Heidegger wohl kaum überrascht. Von seiner Warte aus hätte es für diesen Befund keiner besonderen Voraussicht bedurft – vielmehr ist diese Verfasstheit einem grundlegenden Mangel jeglicher philosophischer Anthropologie geschuldet. Er besteht darin, dass die Theoriegebäude der unterschiedlichen philosophischen Anthropologien wie alle Theorien auf basalen Setzungen beruhen. Menschliches Dasein jedoch ist dem Menschen – so Heidegger – nicht im Modus der Vorhandenheit zugänglich bzw. wird verfehlt, wenn so etwas unterstellt wird.

Die Frage »*Was* ist der Mensch?« sei von vornherein verfehlt, sofern sie eine »theoretisch sachhaft erfasste Gegenstandsart unterstellt« (SuZ, 41). Solcherlei gelte für Dinge, nicht aber für den Menschen, der eben nicht so oder so »zu setzen« ist. Der Sinn des ›ist‹ ist also für den Menschen in anderer Weise freizulegen, und zwar in einer Weise, die seinem spezifischen Welt*verhältnis* gerecht wird. Die Frage ist entsprechend zu transformieren in ›*Wie* ist der Mensch?‹ oder ›*Wer* ist der Mensch?‹. Sie wird damit zu einer phänomenologischen Frage, die untersucht, wie sich etwas als etwas ihm zeigt. Sie sucht nicht mehr »hinter« vorhandenen Erscheinungen nach einem »Wesen«, von dem eben die Erscheinungen Erscheinungen sind. Ansonsten würde ihr »Wesenskern« im Horizont einer Theorie bestimmt (»gesetzt«), ggf. würden sie als »bloße« oder »trügerische« Erscheinungen abgewertet. Phänomene hingegen sind »selbstständig«; was sie offenbaren, ist das »Sich-an-ihnen-selbst-zeigende« (SuZ, 28). Im Unterschied zu Phänomenen, die in dieser Hinsicht »selbstständig« sind, ist ein bloßes Erscheinen gerade ein »Sich-nicht-Zeigen« (SuZ, 29), weil ein »Wesen«, das hinter einer Erscheinung steht, sich eben nicht selbst zeigt. Erscheinungen zeigen transitiv (etwas), das Phänomen zeigt reflexiv (sich). Wenn nun alle philosophische Anthropologie darauf beruht, dass Erscheinungen des Menschen in ihrer Zeigefunktion für ein Wesen des Menschen in Anspruch genommen werden (als Ausgangspunkt für Abstraktionen, Generalisierungen, Plausibilisierungen), dann wird deutlich, dass Heideggers Ontologie des (menschlichen) Daseins, weil sie phänomenologisch verfasst ist, als Alternative zur philosophischen Anthropologie auftreten muss.

Die Notwendigkeit einer solchen Alternative begründet Heidegger in den einleitenden Passagen zu *Sein und Zeit* ex negativo aus einer ersten Kritik an der philosophischen Anthropologie. Anthropologie, Psychologie, Biologie und

18 | Martin Heidegger, Sein und Zeit [Sonderdruck aus dem Jahrbuch für phänomenologische Forschung 1927], Tübingen [11]1967, im Folgenden zit. als SuZ.

ethnologische Forschung (dies mit Blick auf Ernst Cassirers zweiten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*[19]) »verfehlen« das »eigentliche, *philosophische* Problem« (SuZ, 45). So wie Descartes in seinem »cogito sum« das *sum* »völlig unerörtert« gelassen habe, so mache jede Idee vom »Subjekt« den »Ansatz des subjectum« mit, auch wenn man sich gegen eine »Verdinglichung des Bewußtseins« dabei »zur Wehr setzen mag«. Denn auch die Dinglichkeit bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, »damit gefragt werden kann, was *positiv* denn nun unter dem nichtverdinglichten *Sein* des Subjekts« zu verstehen sei. Gleiches gelte für Ausdrücke wie »Leben« und »Mensch« (SuZ, 46). Selbst bei Dilthey, Bergson, Husserl und Scheler sei bei aller Übereinstimmung »im Negativen« (SuZ, 47) – nach der Personsein nicht mehr als Ding oder eine Substanz gedacht werden kann – deren Dasein nicht hinreichend thematisiert. Positiv ontologisch sei die Seinsart der Person nicht bestimmt (SuZ, 48). Die Frage danach sei »verbaut oder missgeleitet« durch die Definition des Menschen als animal rationale, wobei die Seinsart des animal eben im Sinne des Vorhandenseins und Vorkommens verstanden sei. Alternativ finde sich der Leitfaden für die Bestimmung des Wesens des Menschen in der Theologie, deren Ontologie eines Seins Gottes sich in derjenigen des ens finitum des Menschen und seiner »Transzendenz« als etwas, was über sich »hinauslangt«, fortschreibt. Auch hier werde der Mensch im Sinne des Vorhandenseins der übrigen geschaffenen Dinge begriffen (SuZ, 49). Auch in der Psychologie, die wie die Anthropologie in eine allgemeine Biologie eingebaut würde, gelte, dass sie als »Wissenschaft vom Leben« allererst bezüglich ihrer Ordnung des möglichen Erfassens und Auslegens in einer Ontologie des Daseins zu fundieren wäre. Eine Ontologie des Lebens »vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann. Leben ist weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein. Das Dasein wiederum ist ontologisch nie so zu bestimmen, daß man es ansetzt als Leben« (SuZ, 50). Die Alltäglichkeit des Daseins wiederum, an der die phänomenologische Analytik ansetzt, »deckt sich nicht mit Primitivität« (ebd.). Zwar seien die »primitiven Phänomene« der ethnologischen Forschung oft weniger verdeckt und kompliziert. Ethnologie setze selbst aber schon eine zureichende Analytik des Daseins als Leitfaden voraus (SuZ, 51) Mit Blick auf Ernst Cassirers Ansatz, der die Architektonik von Kants *Kritik der reinen Vernunft* als möglichen Aufriss zur Bewältigung einer solchen Aufgabe erachtet, bezweifelt Heidegger, dass man hier ohne einen neuen und ursprünglicheren Ansatz auskomme. Er stellt sich dieser Aufgabe in *Kant und das Problem der Metaphysik* und pointiert vor diesem Hintergrund seine Kritik an Cassirer. Hier jedenfalls betont er

19 | Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 2, Das mythische Denken, Berlin 1925.

noch eine »*Übereinstimmung in der Forderung einer existenzialen Analytik«*, die einer Interpretation der ethnologischen Befunde vorauszugehen hätte (ebd.).

Für das Dasein gilt, dass es sich selbst zu seinem Sein *verhält* (SuZ, 41), als Seiendes sei es diesem Sein (als Verhältnis zum Sein) »*überantwortet«*. Diese Verfasstheit bezeichnet Heidegger als Existenz, die als Seinsbestimmung allein dem Dasein zuzuweisen ist (im Unterschied zur klassischen Verwendung von »Existenz« als Vorhandensein). In dieser Existenz, deren Wesenszüge als »Existenzialien« freigelegt werden, liege sein Wesen, seine Essenz. Diese drücke eben nicht ein »Was« aus, sondern »mögliche Weisen zu sein« (SuZ, 42). Insofern kann sich das Dasein als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es ist, bestimmen; das Dasein *sei* je seine *Möglichkeit, die es nicht etwa »hat«,* »nur eigenschaftlich als ein Vorhandenes«. »Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst ›wählen‹« (ebd.). Entsprechend lässt es sich nicht kategorisieren wie Vorhandenes (wie es die Anthropologie versucht), sondern in seinen Existenzialien zeigt sich das Wie seines Sich-Wählens. Erst wenn dieses freigelegt ist, kann hieraus ein Leitfaden für die mit dem Menschen befassten Fachwissenschaften gewonnen werden. Die Erträge ihrer Forschungen werden, so Heidegger, auf dieser Basis allererst »verständlich«. Es könne dann eine »ontologisch durchsichtigere Reinigung des ontisch Entdeckten« erfolgen (SuZ, 51). Diese Reinigung bezeichnet Heidegger (ebd.) als Wiederholung (im wörtlichen Sinne eines Wieder-Einholens – wie auch später in KPM) – eine Struktur, die nun in seinem Kant-Buch ausgearbeitet wird: Nach seiner (gegen die Neukantianer gerichteten) Deutung der *Kritik der reinen Vernunft* als Fundamentalontologie (nicht: Erkenntnistheorie) wird diese Grundlegung der Metaphysik in einer »Wiederholung« auf die Anthropologie gerichtet. Diese bedürfe einer ursprünglichen Ausarbeitung der Seinsfrage als Weg zum Problem der Endlichkeit im Menschen, soll sie ihre strukturellen Defizite hinter sich lassen.

3. Anti-Anthropologie und Anthropologiekritik in *Kant und das Problem der Metaphysik*

Nachdem Heidegger Kants *Kritik der reinen Vernunft* als »Metaphysik der Metaphysik« (Kant, zit. bei Heidegger, KPM, 230) in der Absicht, »dem Ungesagten nachzudenken« (KPM, 249), ausgelegt und als Aufweis der »Endlichkeit im Menschen« rekonstruiert hat, konturiert er dies in noch schärferer Weise zum Kontrapost der philosophischen Anthropologie. Heidegger begreift die Kantische Kritik als Grundlegung der Metaphysik, als »Aufhellung des Wesens eines Verhaltens zum Seienden« (KPM, 10). Ontische Erkenntnis (Erfahrung) ist nur möglich, wenn deren »Seiendes« (Gegenstand) »zuvor schon offenbar,

d.h. in seiner Seinsverfassung erkannt ist« (KPM 13). »Quellgrund« und »Kern dieser Grundlegungsproblematik« ist die »Menschlichkeit der Vernunft, d.h. ihre Endlichkeit«, die hier »wesentlich wird« (KPM, 21). »Schärfster Index« der Endlichkeit des Verstandes ist, dass er beim Vor-stellen eines »Umweges« der »Hinblicknahme auf ein Allgemeines« bedarf, der »Form des Begriffes« (KPM, 30). Aber über die Begrifflichkeit scheint er doch frei zu verfügen. Jedoch eignet ihm hier eine höherstufige Endlichkeit, die in seiner Angewiesenheit auf die Anschauung »am schärfsten ans Licht« kommt (ebd.). Nur als »Knecht der reinen Anschauung« mit ihrer inneren Temporalität kann er »Herr der empirischen Anschauung« werden (KPM, 76). Entsprechend sucht Heidegger (auch und gerade mit Blick auf das Schematismus-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft*) den privilegierten Status der Einbildungskraft (gegenüber Sinnlichkeit und Verstand) freizulegen, und zwar als inneren Sinn für Zeitlichkeit/»Temporalität«. Als »unentbehrliche Funktion der Seele« (Kant KrV, A 78) muss sie, wenn sie »nach Kants eigenen Worten zur ›Natur des Menschen‹ gehört«, zum zentralen Thema seiner Anthropologie werden (KPM, 127f.). Allerdings bleibe der Versuch, von der Kantischen Anthropologie Ursprünglicheres über die Einbildungskraft als den gelegten Grund der Ontologie zu erfahren, »in jeder Weise erfolglos« (KPM 132). Denn die Kantische Anthropologie ist empirisch und stellt »überhaupt nicht die Frage nach der Transzendenz« (KPM, 133). Dieses Merkmal teilt sie mit den Anthropologien, die Heidegger später behandelt. Freilich darf Kants Anthropologie nicht auf die gleichnamigen Abhandlungen und Vorlesungen reduziert werden. Denn seine eigentlich philosophische Anthropologie zeigt sich in seiner Rückführung der drei Grundfragen der *metaphysica specialis* (Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?) auf die Frage »Was ist der Mensch?«, was Kant dahingehend kommentiert, dass »alles dieses zur Anthropologie [zu] rechnen [ist], weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen« (von Heidegger zit. in KPM, 207). Das bedeutet für Heidegger: Eine Grundlegung philosophischer Anthropologie habe sich der Geworfenheit des Menschen in die Zeitlichkeit und der damit phänomenal gegebenen Existenzialien, insbesondere der Sorge, als Wesens- und Ordnungsgrund für alle empirischen Befunde und die darauf aufruhenden Generalisierungen allererst zu vergewissern. Jenseits einer Systematisierung von »als vorhanden feststellbaren Eigenschaften des Menschen als dieser bestimmten Spezies im Unterschied von Tier und Pflanze, [...] auch seine[r] verborgenen Anlagen, [der] Unterschiede nach Charakter, Rasse und Geschlecht« müsse die Anthropologie eben das zu erfassen suchen, »was der Mensch als Handelnder aus sich macht, machen kann und soll« (KPM, 208) – eben mit Blick auf die drei Grundfragen. Wenn hingegen die Anthropologie als Sammelsurium von Fachwissenschaften, als somatische, biologische, psychologische, ethnologische Betrachtung des Menschen, als Kulturmorphologie oder Typologie von Weltanschauungen auftritt und ihre Erträge »zusammenfließen«, sinke

ihre Idee »zur völligen Unbestimmtheit« herab. Deshalb gilt: »Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen.« (Scheler, zit. in KPM, 209) Versuche der klassischen Anthropologien, die Heidegger vor Augen hat, erscheinen ihm als Verallgemeinerungen, die in »regionale Ontologien des Menschen« münden und die Frage offen lassen, bei welchem Grade der Allgemeinheit die empirische Erkenntnis in eine philosophische übergeht (KPM, 210f.). Denn sie blenden die grundlegende Frage nach dem ›Wesen‹ des Menschen aus, weil sie die drei Kantischen Fragen nicht hinreichend *reflektieren* – denn das hieße, sie als Fragen nach einem *Verhältnis* (Können, Sollen, Dürfen), nicht nach einem Gegenstand/»Was?« begreifen. Können, Sollen und Dürfen in ihrer gemeinsamen Fraglichkeit bekunden nämlich die Fraglichkeit eben der Endlichkeit des Menschen, die der menschlichen Vernunft nicht einfach nur »anhänge«, sondern in ihrer Fraglichkeit »Sorge« um das Endlich-seinkönnen sei (KPM, 217). Wenn die Grundlegung der Metaphysik für Kant ein »Studium der inneren Natur« ist, kann ihm Heidegger hierin nur beipflichten – entsprechend seiner Lesart der *Kritik der reinen Vernunft* und dem damit verbundenen Aufweis des privilegierten Status der Zeitlichkeit. Erst von dieser aus und in Ansehung des hiermit verbundenen Verhältnisses des Menschen zu seiner Endlichkeit »ist dergleichen wie Sein, und zwar mit dem ganzen Reichtum der in ihm beschlossenen Gliederungen und Bezüge, überhaupt zu begreifen« (KPM, 224). Diese Seinsart des Menschen nennt Heidegger eben »Existenz«, die nur »auf dem Grunde des Seinsverständnisses« als Verständnis der Zeitlichkeit und ihrer Existenzialien »möglich ist« (KPM, 227). Als Seinsart in sich ist Existenz Endlichkeit, »ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm« (KPM, 229). Entsprechend »kann die Frage nach dem, was ursprünglicher ist als der Mensch, grundsätzlich keine anthropologische sein« (KPM, 230). Die Grundlegung der »Metaphysik in einer Metaphysik« des Daseins ist somit Metaphysik von der Metaphysik (s.o.), sie geht allen philosophisch-anthropologischen Setzungen des Menschen voraus.

Heidegger liest nun Metaphysik des Daseins als genitivus *subiectivus*. Es handele sich um eine »als Dasein notwendig geschehende Metaphysik« (KPM, 231). Dieses Geschehen kann im phänomenologischen Sinne nur »enthüllt« werden (KPM, 232): Sorge und Angst als phänomenale Grundbefindlichkeiten sind nicht Thema einer eigenen philosophischen Disziplin; vielmehr bekundet sich in einer Metaphysik des Daseins »der Wille zur Erweckung der Einsicht, daß das Philosophieren als ausdrückliche Transzendenz des Daseins geschieht« (KPM, 242).

4. Heidegger versus Cassirer (und Plessner)

Es ist klar, dass diese Kant-Auslegung zur Kontroverse mit Ernst Cassirer führen musste, nicht nur, was die Kant-Auslegung betrifft, sondern auch bezüglich der Positionierung philosophischer Anthropologie. In seiner Rezension des zweiten Bandes *Das mythische Denken* von Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* (1925)[20] würdigt Heidegger zwar diese von Cassirer so konzipierte »Phänomenologie des mythischen Bewußtseins«, die die Einheit der Kultur als Denkform, Anschauungsform und Lebensform freilegen will, als wertvolle Leistung, die sich von naturalistischen und soziologischen Erklärungsversuchen anderer Anthropologien abhebe. Indem sie »ihrerseits auf die vorgreifende Bestimmung des Mythos als einer eigengesetzlichen Funktionsform des Geistes« gründe, sei durchaus »ein sicherer Leitfaden« für die »verarbeitende Durchdringung der bisherigen Ergebnisse« gewonnen (KPM, 264). Damit scheint Cassirers Ansatz zunächst dem Heideggerschen Verdikt gegenüber der Anthropologie zu entgehen, wird hier doch eine Grundlegung genuin philosophischer Natur vorgenommen, die nicht als philosophische Anthropologie auftritt, sondern für die Fachanthropologien die vorgreifende Bestimmung der Seinsform des für diese thematisch Seienden liefert. Aber: Sie liefert dies im Rahmen einer vorgreifenden *Bestimmung*, also letztlich doch einer Setzung. Heidegger sieht sie dahingehend gegeben, dass Cassirer die Begründung seiner leitenden Vorbestimmung des Mythos als bildender Kraft des Geistes von Kant in einer reduziert erkenntnistheoretischen Lesart übernimmt, wonach alle »›Wirklichkeit‹ als Gebilde des gestaltenden Bewußtseins gelten soll« (KPM, 265). Denn: »Die Wesensinterpretation des Mythos als einer Möglichkeit des menschlichen Daseins bleibt so lange zufällig und richtungslos, als sie nicht auf eine radikale Ontologie des Daseins im Lichte des Seinsproblems überhaupt gegründet werden kann.« (Ebd.) Wenn im Ausgang von einer erkenntnistheoretischen Lesart Kants und in Erweiterung dieser die Vorbestimmung des Mythos als Funktionsform des bildenden Bewusstseins von Cassirer »gesetzt« ist, so stellt Heidegger die »Förderlichkeit« einer solchen Orientierung an der neukantischen Bewusstseinsproblematik infrage, weil Cassirer mit einer Analyse des mythischen Gegenstandsbewusstseins beginne, statt mit einer zentralen Charakteristik der Seinsverfassung dieses Seienden als Lebensform. Zwar erfasse Cassirer das »Mana« nicht als ein Seiendes unter anderem Seienden, sondern sehe darin (phänomenologisch) das »Wie« alles mythisch Wirklichen (KPM, 266). Warum aber ist die Mana-Vorstellung das führende und erhellende Seinsverständnis der mythischen Lebensform? Hier verweist Heidegger wieder auf seine Daseinsanalytik mit ihrem ontologischen Verständnis von »Sorge« und

20 | KPM, Anhang, 256-270.

»Geworfenheit«. Ausgehend von einer solchen Daseinsanalytik hätte dem Mana als »Verklammerung« von Lebensform, Anschauungs- und Denkform ein anderer Status eingeräumt werden müssen. Ähnliches gelte für die im mythischen Dasein verortete Kraft des Wunsches, in der sich »die Transzendenz des Daseins zu seiner Welt enthüllt« (KPM, 268), ferner für die Phantasie als Fundamentalvermögen, die bei Cassirer ungeklärt bleibe und mit der dem Neukantianismus »allerdings fernliegenden Orientierung an dem Phänomen der transzendentalen Einbildungskraft und seiner ontologischen Funktion« (KPM, 269) verständlich geworden wäre (jenseits der Einteilungen in Denkform und Anschauungsform, denen sie sich entzieht).

Im Rahmen der *Davoser Vorträge* und der *Davoser Disputation* zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger wird diese Kritik wieder aufgenommen.[21] Habe Kant sich selbst durch seinen Radikalismus in eine Position gebracht, vor der er zurückschrecken musste, so verlange eine radikale erneute Enthüllung des Grundes der Möglichkeit der Metaphysik als Naturanlage des Menschen, d.h. eine auf die Möglichkeit der Metaphysik als solche gerichtete Metaphysik des Daseins die Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Menschen »in einer Weise, die *vor* aller philosophischen Anthropologie und Kulturphilosophie liegt« (KPM, 273). Cassirer konzediert seinerseits durchaus, dass die Einbildungskraft als Beziehung alles Denkens auf die Anschauung zentrale Bedeutung hat. Wenn sich aber Heidegger ganz auf das endliche Wesen des Menschen zurückziehe, wie gelinge ihm dann der »Durchbruch« zu einer »Sphäre« der Objektivität und Absolutheit, wie sie Kant an der Mathematik exemplifiziert? (KPM, 278) Heidegger repliziert, dass für Kant die Natur als eine Region des Seienden nicht als Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft gedacht sei (KPM, 278). Die Frage, wie Naturwissenschaft möglich ist, sei nicht sein zentrales Motiv gewesen. In dem Konstitutivum der Endlichkeit komme der Charakter der Unendlichkeit selbst zum Vorschein, in gewisser Weise als ein schöpferisches Vermögen, freilich als eines der Darstellung, »worin eine Angewiesenheit auf ein Hinnehmen liegt« (KPM, 280). Wenn »das ontologische Verständnis des Seins nur möglich ist in der inneren [zeitlichen] Erfahrung des Seienden, ist diese Unendlichkeit des Ontologischen wesensmäßig gebunden an die ontische Erfahrung« – dies sei das schärfste Argument für die Endlichkeit (ebd.). Wahrheit selbst sei damit »einig«, dass »das Dasein ein Seiendes ist, das offen ist zu Anderem und zu sich selbst« (KPM, 281). Der Mensch sei ein »Seiendes, das sich in der Unverborgenheit von Seiendem hält« (ebd.). Insofern halte es sich in der Wahrheit (z.B. durch eine recht verstandene Technik, s.u.) und – aufgrund seiner Endlichkeit – zugleich in der Unwahrheit, wofür Kant das Titelwort »metaphysischer Schein« einsetze (ebd.). Wenn wir vom Ewigen sprechen, einem Aprio-

21 | KPM, Anhang 271-296.

ri, so sei dies nur dadurch möglich, dass im Wesen der Zeit selbst eine innere Transzendenz liege, in der »im Zukünftigen, erinnernden Verhalten« der Horizont aufgespannt sei, innerhalb dessen sich so etwas »wie die Beständigkeit der Substanz« konstituiere (KPM, 282). Eine Untersuchung der Möglichkeit des gestaltenden Verhaltens zum Seienden sei eben keine philosophische Anthropologie. Cassirer beharrt hingegen darauf, dass der Mensch den Weg zur Unendlichkeit »durch das Medium der Form« habe. Deren Funktion sei gerade, dass »der Mensch, indem er sein Dasein in Form verwandelt, [...] die Endlichkeit in etwas Neues« hinausführe (KPM, 286). Indem die Philosophie den Menschen habe frei werden lassen, habe sie ihn auch in einem gewissen Sinne »radikal von der Angst als bloßer Befindlichkeit« befreit (KPM, 287). Heidegger verwahrt sich gegen diese Lösung, die »von einem Begriff des Logos« ausgehe und beharrt darauf, dass die Frage, »was der Mensch sei, nicht so sehr beantwortet werden muß im Sinne eines anthropologischen Systems, sondern [...] hinsichtlich der Perspektive, in der sie gestellt sein will« (KPM, 288). Der eigentliche Sinn der Befreiung liege nicht darin, frei zu werden »für das Reich der Form, sondern frei zu werden für die Endlichkeit des Daseins«, die Geworfenheit als »eigentliches Grundgeschehen«, welches sich darin manifestiert, dass der Mensch »in der Gefesseltheit in den Leib in einer eigenen Gebundenheit mit dem Seienden steht. Nur in ganz wenigen Augenblicken existiere er auf der Spitze seiner eigenen Möglichkeit [in Ansehung des Todes], sofern sein Dasein als freies einen Einbruch in das Seiende vollzieht, der immer geschichtlich und in einem letzten Sinne zufällig ist« (KPM, 290). Dadurch, dass der Mensch in dieser Offenheit lebe, sei er durch diesen »exzentrischen Charakter« zugleich auch hineingestellt in das Ganze des Seienden überhaupt – nur so habe die Frage und die Idee einer philosophischen Anthropologie Sinn (KPM, 291). Mit Blick auf Helmuth Plessner, dessen Titelworte Heidegger hier ausborgt, bemerkt er freilich, dass man den Menschen in dieser Hinsicht eben gerade nicht empirisch als gegebenes Objekt untersuchen könne, und er deshalb auf dieser Basis auch nicht eine Anthropologie des Menschen entwerfe. Plessner habe, so Heidegger an anderer Stelle[22], sein Buch (SuZ) »recht vielfach in seiner oberflächlichen Art ausgeschrieben«, wogegen Plessner einwandte, dass bei Heidegger »freilich die Strukturen in einer Schicht« erscheinen, während nach seiner Auffassung »der Mensch (Dasein) die Schichten in sich enthält«, auf die »sich die verschiedenen Strukturen verteilen«. Dies sei Heidegger verborgen geblieben. Cassirer sieht zwar die Gemeinsamkeit in der Auffassung, dass die Stellung des Menschen »nicht

22 | Vgl. hierzu die vorzügliche Abhandlung von Joachim Fischer, »Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie«, in: DZPhil, Berlin 48 (2000) 2, 265-288, in der Fischer auf das Verhältnis Heidegger – Plessner eingeht und die nachfolgenden Belegstellen (zit. ebd., 274-275) versammelt.

anthropozentrisch sein« kann (KPM, 292). Er beharrt jedoch darauf, dass sich die Objektivität der symbolischen Formen überhaupt im Urmedium der Sprache manifestiere und erst durch diese Welt der Formen sich der »Weg von Dasein zu Dasein« ergebe. Im Ausgang von diesem »Faktum« ist dann nach der *Möglichkeit* dieses Faktums zu fragen. Auf diese Weise könne man sich den Zugang zu der Fragestellung Heideggers freimachen; hierauf hebt Heidegger in seinem versöhnlichen Schlusswort ab, in dem er betont, dass beide wieder »Ernst machen mit der zentralen Frage der Metaphysik« (KPM, 296). Wenn Heidegger später von der »Sprache« als »Haus des Seins« spricht, scheint er, wenn auch in anderer Fokussierung als Cassirer, grundsätzlich diesen Weg zu beschreiten.

Auch in seinem Brief *Über den Humanismus*[23] werden in anti-anthropologischer Absicht Humanitätskonzepte verworfen, die den Menschen als gesellschaftlichen (Marx), Kind Gottes, animal rationale oder im Sinne des Sartreschen Existenzialismus begreifen. Hier werde ein Wesen des Menschen vorausgesetzt, entweder, indem der Humanismus in einer Metaphysik gründe oder sich selbst zum Grund einer solchen mache (PH, 13). Dabei verschließe man sich dem »einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west« (abgelauscht der aktivischen Konnotation, wie sie sich etwa in ›Hausverweser‹ findet), in dem er vom Sein »angesprochen wird« (PH, 15). Hier habe er »Sprache« als die Behausung, in der sich sein Sein »lichtet«. Daher dürfe der Mensch sich nicht (wie bei Sartre) aus seiner Subjektivität begreifen, sondern aus der Objektivität seiner Geworfenheit; ein Denken dieser Ek-sistenz lege »mit seinem Sagen unscheinbare Furchen in die Sprache« (PH, 54). Der Unterschied zu Cassirer wird hier vollends klar: Wo Cassirer die Formen als faktische Exemplifikationen der Sprache und geschichtlich basale Instanzen der Metaphysik erachtet, die als gegebene freizulegen sind, sieht Heidegger die Sprache, die der Dichter Hölderlin als Haus, als Möglichkeit des Wohnens vorstellt, als eine, in der das Denken die sich wiederholenden Akte des Wohnens in seiner Endlichkeit und Zufälligkeit vollzieht, somit das »Feld« (PH, 54) fruchtbar werden lässt, indem es seine Furchen zieht, und nicht etwa schöpferisch ihm als »Herr« bestimmte Formen gibt. Insofern erscheint für Heidegger der Mensch als Landwirt (der Sprache), als Hüter des Seins, dessen Haus diese Sprache ist.

23 | Martin Heidegger, Über den Humanismus [1947], Frankfurt a.M. 1981, zit. als PH.

5. Paradigma Technik[24]

Diese gleichnishaft-dunklen Wendungen mögen sich erhellen am Beispiel der Heideggerschen Philosophie der Technik. Zunächst weist Heidegger – wie zu erwarten – jegliche »anthropologische Deutung« der Technik zurück.[25] Eine solche Deutung (er mag die Technikphilosophie Ernst Kapps oder Arnold Gehlens vor Augen gehabt haben) setzt den Menschen als animal, als mängelbehaftetes (Gehlen) oder stärkstes (Kapp) Tier. Beide (konträren) Eigenschaftszuweisungen sind funktionalistisch bezogen auf die Fähigkeit des Menschen, zu überleben. Deshalb weist Heidegger in einem Atemzug mit der anthropologischen auch die instrumentalistische Deutung der Technik zurück. Diese instrumentalistische Deutung der Technik begreift Technik als Mittel zum Zweck. Zweck ist die technische Lösung des für den Menschen so gedachten technischen Problems seines Überlebens. Beide Setzungen sind insofern technomorph: Technik wird auf der Basis einer technischen Modellierung des Menschen »erklärt«. Erklärungskompetenz überhaupt hatte Heidegger der Anthropologie abgesprochen. Dass der Mensch das »stärkste Tier« sei, begründet Kapp mit Hinweis auf seine evolutionäre Selbstermächtigung und sein Überleben in der Konkurrenz mit den anderen Spezies. Dass der Mensch das schwächste Tier sei, begründet Gehlen mit dem Verweis auf die – relativ zu anderen Spezies – mangelhafte Ausstattung des Menschen mit organischen Fähigkeiten, die für sein Überleben erforderlich seien und durch technische Organentlastung, Organverstärkung und Organsubstitution zu kompensieren seien, was unter dem Titelwort ›Entlastung‹ dann weiter verhandelt wird. Beide fokussieren unterschiedliche Merkmale menschlicher Ausstattung und generalisieren im Ausgang von ihren empirischen Befunden, was Heidegger (in KPM, s.o.) nicht als seriöses Philosophieren gelten lassen will. Gleiches gilt für die »Setzung« des Menschen relativ zur Evolution, sofern sie ihrerseits unter dem Vorbild eines technischen Subjektes modelliert wird: Mal erscheint der Mensch als »Krone der Evolution« (Kapp), weil sich hier die Evolution in ihrer höchsten Entwicklungsstufe und vollkommensten technischen Ausprägung manifestiere; mal erscheint der Mensch mit Blick auf seinen Umgang mit Ressourcen und die selbstzerstörerischen Folgen seines technischen Agierens als »Katastrophe der Evolution« (Franz Wuketits), je nachdem, unter welches funktionale Erfordernis man die Evolution als technisches Über-Subjekt stellt – ebenfalls jene Setzungen, die Hei-

24 | Der folgende Abschnitt resümiert Überlegungen, die ich in Christoph Hubig, Die Kunst des Möglichen I. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität, Bielefeld 2006, Kap. 2.2-2.4 dargestellt habe. Dort finden sich auch die Belegstellen, auf die ich nachfolgend Bezug nehme.

25 | Martin Heidegger, Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962, 5.

degger verurteilt. Heidegger selbst hingegen sucht ein Technikverständnis zu gewinnen, welches in der Sprache (als Acker) die Furchen zieht, in denen Technik sich artikulieren können soll. Für die Technik des Handwerkers, in deren Wirkursache sich die gedachte Form, der Stoff und die Zweckursache entbergen, verwirklichte Gestalt annehmen, wird dann dieses Entbergen bzw. *a-letheia* als Wahrheit greifbar, weil diese eben nichts anderes sei als das Entborgene. Ein Denken der Technik hebt mithin ihren Wesenszug als denjenigen des Entbergens hervor (»Furche«) und denkt ihr Wesen eben nicht als »technisches« (im Sinne einer anthropologisch-instrumentellen Deutung als Setzung). In der modernen Technik erfahren wir – so Heidegger – ein anderes Kundtun des Wesens der Technik als Seinsgeschick: Sie tritt als Ge-stell, als das Versammelnde (analog zu Ge-birg oder Ge-müt) des Stellens auf, und zwar nicht nur im neutralen Sinne von Sys-tem, sondern in der Konnotation von Stellen als Erlegen oder Herausfordern. In diesem Gestell werden sowohl die Natur als auch der Mensch »gestellt«, indem sie als Ressourcen des Bestandes für die »Sicherung« des Steuerns im Rahmen technischer Vollzüge herangezogen und eingesetzt werden. Insofern ist das Wesen (also die Art, wie die Technik »west« als Subjekt eines Vollzuges) der modernen Technik das Ge-stell. Hierin sieht Heidegger eine Gefahr, zugleich aber auch ein »Rettendes« insofern, als die Er-fahrung dieses Seinsgeschicks uns auf die Wurzel dieser Entwicklung verweist, den »Willen zum Willen« einer (vergeblichen) *Beherrschung* unseres Daseins. Diesem Willen zum Willen sei nur zu begegnen in der Haltung der »Gelassenheit«, in der der Mensch sich eben nicht mehr zum scheiternden Herrn seines Daseins aufschwingt, sondern als »Hüter« dieses Seins mit der Verfasstheit seiner Endlichkeit versöhnt und sich auf diese Endlichkeit hin entwirft.

6. Heideggers ›Setzungen‹ beim Versuch, konkret zu werden

Die Anti-Anthropologie Heideggers muss sich daraufhin befragen lassen, ob sie ohne Setzungen auskommt. Genau dies ist zunächst mit Blick auf diejenigen Passagen und Argumentationslinien zu bezweifeln, in denen Heidegger konkret wird. Sein Technik*bild* – dies ist hier polemisch gemeint, weil Heidegger ein bildhaft-vorstellendes Denken immerfort als Denken des Vorhandenen verwirft[26] – nimmt seinen Ausgang von exempla (Silberschale oder Kraftwerk im Rhein), die ihn zu Verallgemeinerungen veranlassen, die anders ausgefallen wären, hätte er andere Entwicklungslinien der Technik in ihren histori-

26 | Martin Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«, in: ders., Holzwege, Frankfurt a.M. 1950, 73-110.

schen Kontexten reflektiert. Mit Blick auf die antike Maschinentechnik oder technische Infrastrukturen seit der neolithischen Revolution wäre sein Bild der Handwerkstechnik mit ihrer notwendigen Einbettung in technische Systeme anders zu akzentuieren. Sind Ackerbau und Viehzucht, Hafenanlagen oder die antike Wassermühle mit reguliertem Wasserzulauf aus einem Mühlteich nicht schon etwas ›Gestellhaftes‹? Ist die Ausbeutung von Bodenschätzen seit der Antike nicht eine Art »Herausforderung« der Natur, während die Spezifik moderner Technik eher wohl im Übergang von einer bloßen Umlenkung mechanischer Kräfte zur *Wandlung* von Kräften als Voraussetzung für die Speicherung und den Transport von Kräften/Energien, Stoffen und Informationen liegt? Analoges gilt für bestimmte Setzungen der Bedeutung auf der Basis problematischer (deutscher) Etymologien, die jeweils auch anders zu fokussieren wären.

Abgesehen von solchen objektstufigen Setzungen finden sich aber auch und problematischer Setzungen dort, wo es um die phänomenologische Freilegung der Existenzialien des Dasein geht. Die unstrittige Fixierung auf die Endlichkeit in Ansehung des Todes als letzter und unüberbietbarer Möglichkeit, die nicht über die Hilfsvorstellung zukünftiger Wirklichkeit zugänglich ist, mithin nicht vorgestellt werden kann, findet ihr Kontrapost im von Hannah Arendt vorgebrachten Verweis auf das Existenzial der Natalität als in gleicher Weise zu berücksichtigender Geworfenheit in eine gestaltbare Unbestimmtheit, die erst nach und nach in ihrer Ausfüllung Konturen der Endlichkeit erhält. Und zwar einer jeweils selbst geschaffenen Endlichkeit (wie sie etwa Søren Kierkegaard gedacht hat). Schließlich ist zu fragen, ob auf der höchsten Stufe der Analytik des Daseins über die Leitdifferenz zwischen vorhanden-gegenständlichem Seienden und dem Sein des Menschen als Dasein nicht doch wieder eine differentia specifica eingezogen wird, wie sie Heidegger den Konzepten des animal sociale, des animal rationale, des alter deus vorhält: Die Grundsetzung ist diejenige von Seiendem (als Relatum einer Erfahrung im weitesten Sinne), von dem sich der seiende Mensch (durch die Spezifik seiner Geworfenheit in die Endlichkeit) in einer bestimmten Weise abhebt, welche Heidegger in einer Hinsicht durchaus zutreffend charakterisiert, aber eben nur in einer Hinsicht (s. Hannah Arendts Gegenposition).[27] Wir scheinen also ohne Setzungen nicht auszukommen, und genau dies zu verfolgen war das Anliegen Ernst Cassirers in einer Reflexion solcher Setzungen und der Bedingungen ihrer Möglichkeit. Diese kantische Denkfigur im allgemeinsten Sinne ist also durch Heideggers Anti-Anthropologie offensichtlich keineswegs revidiert.

27 | Hannah Arendt, Vita activa oder vom tätigen Leben [1958], München 1981, 243.

Ein weiteres kommt hinzu: In geradezu fataler Weise machen sich bei Heidegger anthropologische Setzungen bemerkbar, wo er in einem anderen Felde, demjenigen der Politik und dem Denken politischer Geschichtlichkeit, konkret zu werden versucht. Es zeichnet sich hier eine problematische Analogie zu Kants Überlegungen im Rahmen einer empirischen Anthropologie ab. Kant lässt seine physiologische Anthropologie von dem handeln, was die Natur aus dem Menschen macht, im Unterschied zu einer pragmatischen, die sich mit dem befasst, was der Mensch als frei handelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll.[28] Für letztere dienen die drei Kritiken als Leitfaden für eine Kenntnis des Menschen und fundieren eine solche Anthropologie in einer Weise, die einer philosophischen Befragung standhält, ohne selbst Philosophie zu sein. Seine anthropologische Charakteristik, die persönliches Naturell und Temperament, Geschlecht, Volk und Rasse untersucht und mit Bemerkungen zum »Charakter der Gattung« endet, weist Kategorisierungen, Klassifizierungen und Werturteile auf, die äußerst fragwürdig sind, ihre Abhängigkeit vom Common Sense und dem empirischen Wissensstand der Zeit nicht verleugnen können und durchaus unter Heideggers Verdikt der Anthropologie fallen. Hier scheint Kant seine Reflexion der Natur als »als-ob-Natur«, wie er sie u.a. in der ersten Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* bündig gefasst hat[29], zugunsten eines quasi naturalistischen Naturverständnisses in den Hintergrund treten zu lassen. Ähnliches nun widerfährt auch Heidegger, insbesondere im Rahmen der *Schwarzen Hefte*[30], als letzter Edition seiner Gesamtausgabe. Was sich hier als Charakterisierung von Volk und Rasse, von Charakter und Geschick in concreto findet, sind willkürliche Vereinseitigungen, hilflose Verallgemeinerungen und fragwürdige Plausibilisierungen jenseits umfassender historischer oder politiktheoretischer Kenntnis. Unter der fatalen Denkfigur der Plausibilisierung wird etwa ein seinsvergessenes, kalkulierendes, rechnend vorstellendes und auf der Steuerung und Regelung abzurechnendes Denken für das Judentum zum Spezifikum erhoben, während »das« Volk als »Behütung und Ausführung der Ermächtigung des Seins« im Deutschen instanziiert wird (GA 94, 98). Eine solche pseudokonkrete »Philosophie des Dasein« (GA 94, 281), die er vom »ungeschichtlichen« Denken »der Historiker« abgrenzt (GA 94, 407), bejubelt den »Untergang«, der als Augenblick der Seinsgeschichte nur den Starken gehöre (GA 94, 481). Er beschwört, dass der Mensch nicht als subjectum gedacht

28 | Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. AA Bd. 7, Berlin 1917, 117-333, hierzu Marc Rölli, Kritik der anthropologischen Vernunft, Berlin 2011, 60-107.

29 | Immanuel Kant, »Erste Fassung in die Einleitung zur Kritik der Urteilskraft«, in: Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1964, 173-232.

30 | Martin Heidegger, Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938), GA 94, Frankfurt a.M. 2014, im Folgenden zit. als GA 94.

werden dürfe (GA 94, 491), vollzieht aber genau dies, indem er aus seiner Daseinsanalytik eine »Metapolitik« gewinnen will (GA 94, 124), die als geistige Führerschaft der Politik soll auftreten können.

Ein solch fataler Versuch, konkret zu werden, zeugt rückwirkend doch von einer schlechten Allgemeinheit und Abstraktheit eines Denkens, die weit entfernt ist vom Hegelschen Konzept »konkreter Allgemeinheit«, an welches auch und gerade mit Blick auf die Anthropologie zu erinnern ist: Eine unvermeidliche Auffassung des Menschen in seiner natürlichen Unmittelbarkeit ist nur der Ausgangspunkt eines *An-sich*, das in seiner Geschichtlichkeit als Gestaltung von Verhältnissen zur Natur seine konkrete Gestalt, sein *Für-sich* gewinnt und erst hierdurch Thema einer bestimmenden Reflexion in sich (jenseits einer »setzenden« oder »äußeren« Reflexion) werden kann.[31]

31 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik II, Werke in 20 Bänden, Bd. 6, Frankfurt a.M. 2003, 24-34.

Der Ursachen-Bär

Wittgensteins anthropologische Anthropologiekritik

Alfred Nordmann

> »Man könnte den Menschen so den Ursachen-Bär, so wie den Ameisen-Bär nennen. Es ist etwas stark gesagt. Das Ursachen-Tier, wäre besser.«[1]

Aus der Feder des Aufklärers Georg Christoph Lichtenberg spricht hier nicht etwa das Lob des selbstdenkenden, wissenssuchenden Menschen. Benannt wird vielmehr eine biologisch charakterisierte obsessive Neigung. Der Mensch sucht Ursachen auch dann, wenn er sich eines Wissens darüber nicht versichern kann.

Etwa 150 Jahre später fragt sich Ludwig Wittgenstein, wie ein Buch über Anthropologie anfangen könnte, und notiert: »Man könnte fast sagen, der Mensch sei ein zeremonielles Tier.«[2]

Wittgensteins und Lichtenbergs Bemerkungen liegen nahe beieinander. Das ergibt sich nicht aus dem philologischen Befund der vielfältigen Bezug-

1 | Georg Christoph Lichtenberg, Sudelbücher 1 und 2, hg. von Wolfgang Promies, München 1968 und 1971, J 1826.

2 | Ludwig Wittgenstein, »Bemerkungen über Frazers Golden Bough«, in James Klagge und Alfred Nordmann (Hg.), Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions, Indianapolis, 2010, 128. Diese zweisprachige Edition gilt als derzeitige Referenzausgabe. Eine textkritische Ausgabe nur des ersten Teils dieser Bemerkungen (118-138 der Referenzausgabe) in ihrem Entstehungszusammenhang findet sich im dritten Band der Wiener Ausgabe von Ludwig Wittgenstein, Bemerkungen. Philosophische Bemerkungen, hg. von Michael Nedo, Wien 1994, 262-332 (datiert vom 19.6. bis 6.7.1931). Der zweite Teil der Bemerkungen (138 bis 154 der Referenzausgabe) entstand zumindest großenteils im Zusammenhang mit Wittgensteins Vorlesungen 1933, siehe hierzu Josef Rothhaupt, »Wittgensteins ›Bemerkungen über Frazers The Golden Bough‹: Verortung im Gesamtnachlass – Editions- und Publikationsgeschichte«, erscheint in Lars Albinus u.a. (Hg.) Wittgenstein's Remarks on Frazer: The Text and the Matter, Berlin.

nahmen Wittgensteins auf Lichtenberg.[3] Vielmehr erweist sich Lichtenbergs Ursachenbär bei näherem Hinsehen als ein zeremonielles Tier, und Wittgensteins zeremonielles Tier als vor allem ursachen- und bedeutungshungrig:

»[...] keine Erscheinung ist an sich besonders geheimnisvoll, aber jede kann es uns werden, und das ist eben das Charakteristische am erwachenden Geist des Menschen, daß ihm eine Erscheinung bedeutend wird. Man könnte fast sagen, der Mensch sei ein zeremonielles Tier. Das ist wohl teils falsch, teils unsinnig, aber es ist auch etwas Richtiges daran.«[4]

1. Zeremonien des Erklärens und Zusammenstellens

Teils falsch, teils unsinnig – das will bedacht sein. Aber zunächst einmal interessiert in diesem Zusammenhang, was richtig daran ist. Was für Zeremonien meint Wittgenstein, wenn er in seinen Bemerkungen zu James George Frazers ethnologischem Klassiker *Der goldene Zweig (The Golden Bough)* vom Menschen als einem zeremoniellen Tier spricht? Und warum bringt Wittgenstein in seiner Kritik an der Ethnologie Frazers eine anthropologische Auffassung zur Geltung? Eine Antwort auf beide Fragen ergibt sich aus der Zusammenstellung von drei Bemerkungen Wittgensteins, in denen er auf Frazers Versuch eingeht, die Tötung des Priesterkönigs von Nemi zu erklären.

»Schon die Idee, den Gebrauch – etwa die Tötung des Priesterkönigs – erklären zu wollen, erscheint mir verfehlt. [...] Wenn er uns z.B. erklärt, der König müsse in seiner Blüte getötet werden, weil nach den Anschauungen der Wilden sonst seine Seele nicht frisch erhalten würde, so kann man doch nur sagen: wo jener Gebrauch und diese Anschauung zusammengehn, dort entspringt nicht der Gebrauch der Anschauung, sondern sie sind eben beide da.«

»Wenn man mit jener Erzählung vom Priesterkönig von Nemi das Wort ›die Majestät des Todes‹ zusammenstellt, so sieht man, dass die beiden Eins sind.«

»Das Leben des Priesterkönigs stellt das dar, was mit jenem Wort gemeint ist.
Wer von der Majestät des Todes ergriffen ist, kann dies durch so ein Leben zum Ausdruck bringen. – Dies ist natürlich auch keine Erklärung, sondern setzt nur ein Symbol für ein anderes. Oder: eine Zeremonie für eine andere.«[5]

---

3 | Alfred Nordmann, »Noch einmal zu Lichtenberg und Wittgenstein – die gegenwärtige Quellenlage«, Lichtenberg Jahrbuch 2001, Saarbrücken 2002, 163-170.

4 | Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 128, vgl. 138: »(Die Form des erwachenden Geistes ist die Verehrung.)«

5 | Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 118 und 122. Vgl. auch ebd., 120.

Hier stellt Wittgenstein auf zwei Ebenen nicht vor allem Frazers Erklärungsanspruch, sondern schon seine Erklärungssuche in Frage. Zunächst legt er etwas nahe oder schlägt etwas vor: Anstatt davon auszugehen, dass der Tötung des Priesterkönigs eine Meinung oder Anschauung oder Idee zugrunde liegen müsse, die aufzusuchen ist, damit wir sehen können, wie sich die zu erklärende Handlung regelhaft daraus ergibt, könnten wir uns damit zufrieden geben, die Beschreibung der Handlung als Ausweis ihrer Bedeutung anzunehmen. Wir könnten also einfach die bedeutungsvolle Rede bedeutsam neben die bedeutungsvolle Tat stellen, damit das Symbol oder die zeremoniell ausgesprochene »Majestät des Todes« für das Tötungsritual stehen kann und umgekehrt. Auf dieser ersten Ebene soll Wittgensteins Leser anerkennen, dass der Ausdruck einer Ergriffenheit in der Sprache und der Ausdruck dieser Ergriffenheit im Vollzug eines Lebens wie ein Symbol für ein anderes oder eine Zeremonie für eine andere stehen können.

Auf der zweiten Ebene wird die Austauschbarkeit zweier Zeremonien behauptet und zwar nicht, weil die eine für die andere stehen könne, sondern weil sie aufs Gleiche hinauslaufen, die gleiche Funktion erfüllen. Dies sind die Zeremonie des Erklärens und die Zeremonie des Zusammenstellens, die beide auf eine gewisse Art von Befriedigung zielen und sie auch erreichen, wodurch alles Erklären fragwürdig wird und sich nicht mehr von selbst versteht. Während Frazers Zeremonie auf die Offenlegung von Verborgenem zielt, nämlich der Anschauungen, die die Tötung des Priesterkönigs erklären sollen, orientiert sich Wittgenstein an Goethes Zeremonie der Zusammenstellung des Offenbaren, also dessen, was nur beobachtet und beschrieben, nicht erschlossen werden muss.[6] Beide Zeremonien entsprechen dem Menschen als zeremoniellem Tier, dem Erscheinungen bedeutsam werden. So oder so stellt sich die animalische Befriedigung, die sich aus dem Bedeutung-Geben durch eine Frazer'sche Erklärung und aus dem Bedeutsam-Machen durch eine Goethe'sche Zusammenschau ergibt, stellt sich so oder so ein:

»Ich glaube, dass das Unternehmen einer Erklärung schon darum verfehlt ist, weil man nur richtig zusammenstellen muss, was man *weiß*, und nichts dazusetzen, und die Befriedigung, die durch die Erklärung angestrebt wird, ergibt sich von selbst.«

»In effigie verbrennen. Das Bild des Geliebten küssen. Das basiert *natürlich nicht* auf einem Glauben an eine bestimmte Wirkung auf den Gegenstand, den das Bild darstellt.

6 | »Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz« zitiert Wittgenstein Goethe in den Bemerkungen zu Frazer, 132 (siehe auch weitere Bemerkungen auf S. 132 und S. 148-150). Zu Goethe und Wittgenstein siehe Richard Raatzsch, Fritz Breithaupt, Bettina Kremberg (Hg.), Goethe and Wittgenstein: Seeing the World's Unity in its Variety, Frankfurt 2003.

Es bezweckt eine Befriedigung und erreicht sie auch. Oder vielmehr, es *bezweckt* gar nichts; wir handeln eben so und fühlen uns dann befriedigt.«[7]

2. Wir handeln eben so

Wittgensteins Bemerkungen über Frazer werden gewöhnlich als Vorboten oder Übergang zu den *Philosophischen Untersuchungen* gelesen.[8] Die Kritik an Frazers Erklärungsbemühungen mit ihrem Bezug auf irgendwie ursächliche mentale Gegebenheiten, heißt es, schafft Raum für Wittgensteins Verfahren der übersichtlichen Darstellung.[9] Oder zugespitzt: Wittgensteins Kritik an Frazers ethnologischem Ansatz verdanke sich seinem eigenen, nicht kausal aufgefassten ethnologischen Verfahren.[10] Hiernach wird der Mensch als zeremonielles Tier vorausgesetzt und bezweckt Wittgenstein die Befriedigung, die eine Erklärung verschafft, allerdings ohne sich den metaphysischen Ballast aufzuladen, den sich ein Erklärungsanspruch unnötig einhandelt. Schon im *Tractatus* bietet sich diese Lesart an, in einer Bemerkung aus dem Jahr 1940 wird sie deutlich ausgesprochen:

»Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, dass die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien.

So bleiben sie bei den Naturgesetzen als etwas Unantastbarem stehen, wie die Älteren bei Gott und dem Schicksal.

---

7 | Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 120, 122, siehe auch 138.

8 | Insbesondere bietet sich an, die Bemerkungen über Frazer zusammenzulesen mit dem Kapitel »Philosophie« aus dem Jahr 1933 in Ludwig Wittgenstein, Big Typescript, Wien 2000, 273-292. Dies wird gestützt durch die Aufnahme einer ganzen Reihe von Bemerkungen über Frazer in diesem Kapitel, beispielsweise die Bemerkungen zu Goethes Methode der Zusammenschau und des Findens von Zwischengliedern, vgl. ebd., 281, 291. Der gemeinsame Nenner ergibt sich insbesondere aus der von Wittgenstein 1933 begonnenen Zusammenstellung seiner Bemerkungen zur ethnologischen Betrachtungsweise im sog. Kringel-Buch, siehe Josef Rothhaupt und Wilhelm Vossenkuhl (Hg.), Kulturen und Werte: Wittgensteins Kringel-Buch als Initialtext, Berlin 2013.

9 | Vgl. zum Beispiel Richard Eldridge »Hypotheses, Criterial Claims, and Perspicuous Representations: Wittgenstein's ›Remarks on Frazer's The Golden Bough‹«, in: Philosophical Investigations, 10 (1987), 226-245.

10 | Christof Durt »Wittgenstein's Ethnological Approach to Philosophy«, in: Cultures: Conflict –Analysis – Dialogue. Proceedings of the 29th International Ludwig Wittgenstein Symposium, 2007, 43-58; Marco Brusotti, Wittgenstein, Frazer und die »ethnologische Betrachtungsweise«, Berlin, Boston 2014.

Und sie haben beide Recht und Unrecht. Die Alten sind allerdings insofern klarer, als sie einen klaren Abschluss anerkennen, während es bei dem neuen System scheinen soll, als sei *alles* erklärt.«[11]

»Wenn wir die ethnologische Betrachtungsweise verwenden, heißt das, dass wir die Philosophie für Ethnologie erklären? Nein es heißt nur, dass wir unsern Standpunkt weit draußen einnehmen, um die Dinge *objektiver* sehen zu können.«[12]

Insbesondere aus dem Anspruch auf »Objektivität« ließe sich nun vielleicht so etwas wie eine nicht-dogmatische Doktrin des mittleren und späten Wittgenstein herauslesen. Vorausgesetzt wird der Mensch als zeremonielles Tier, der so etwas wie Befriedung oder Befriedigung einer geistigen Unruhe sucht und sie im Bedeutsamwerden findet. Unter dieser Voraussetzung sei nun die »übersichtliche Darstellung« angemessen, weil sie ohne irreführende Ansprüche daherkommt, keine Täuschung beinhaltet, dafür von weit draußen auf die Dinge schaut. Die maßvolle Empfehlung Wittgensteins entspräche somit dem Geist eines Empirismus, der sich jeglichen Verweis auf eine erklärende Wirklichkeit hinter den Erscheinungen verbietet und mit distanziertem Blick die Vielfalt der Erscheinungen nur ordnet.[13]

Diese Deutung unterschätzt Wittgensteins Verstörung angesichts eines bedeutungshungrigen Tiers, das sich so oder so Befriedigung verschafft, unterschätzt sein »wir handeln eben so«, sein »sie haben beide Recht« der modernen Weltanschauung und der der Älteren und vor allem sein wiederholtes Insistieren darauf, dass die Philosophie alles so lässt, wie es ist.[14] Aus Wittgensteins Feststellung, die Zeremonie der Zusammenschau könne an die Stelle der Zeremonie des Erklärens treten, lässt sich nämlich nicht einfach eine Ablehnung von Frazer und eine Bevorzugung des eigenen Verfahrens herauslesen: Wenn wir Frazer erst einmal auf die Zeremonien des Bedeutung-Gebens hin verstehen lernen, ist es auch schon wieder egal – dann ist belanglos, ob wir so oder so vorgehen. Wir handeln eben so und was bleibt ist die Frage,

11 | Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, Tagebücher 1914-16, Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt 1984, 6.371 und 6.372.

12 | Ludwig Wittgenstein, »Vermischte Bemerkungen«, in ders., Über Gewissheit, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt 1984, 502.

13 | Siehe Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, a.a.O., 109.

14 | Siehe Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus 4.112 oder 5.5563 und Philosophische Untersuchungen, a.a.O., 124, 125-128, 599, und auch Vermischte Bemerkungen, a.a.O., 7.

wie uns Erscheinungen, die an sich nicht geheimnisvoll sind, geheimnisvoll und bedeutsam werden.[15]

»Was wir Bedeutung nennen, muss mit der primitiven Gebärden-(Zeige-)Sprache zusammenhängen.«[16]

3. Physiognomik

In der neueren, von Wittgenstein und dem logischen Empirismus beeinflussten Wissenschaftstheorie kann auch das Wort »Erklärung« als reiner Ordnungsbegriff fungieren, der sich nur auf die logische Beziehung zwischen Aussagen bezieht. Diese Verwendung grenzt sich bereits vom Verweis auf eine Wirklichkeit hinter den Erscheinungen ab, in der es so etwas wie Ursachen und Gründe, Bedeutungen und Regeln, Strukturen und Gesetze gibt, grenzt sich somit von Frazers Erklärungsanspruch ab und dem, was Wittgenstein an dem Wunsch nach Erklärungen problematisiert.

Dagegen beharrt der erklärungssuchende Ursachenbär darauf, eine hypostasierte Wirklichkeit aufzufinden, also ein Inneres, worüber das Äußere der bloßen Erscheinung Auskunft gibt. Dieses Innere wäre etwa das Innere oder Wesen der Welt, aber auch das Innere oder der Charakter des Menschen und das Innere oder das Bewusstsein des Geistigen.[17] Die Erscheinungen sind somit äußere Charaktere, Ausdrucksmerkmale, Zeichen und Spuren des Inneren – erst wenn wir sie zu lesen verstehen geben uns diese Charaktere Aufschluss über das Wesen und den Charakter der Dinge, und sie tun dies darum, weil sie in einem irgendwie ursächlichen, sympathetischen, morphologischen Verhältnis zueinander stehen, weil sich außen zeigt, was innen wirkt. Die bloße Erscheinung bezieht ihren Zeichencharakter und ihre Bedeutung aus dem Inneren, das nicht selbst unmittelbar in Erscheinung tritt und zu dem wir einen vermeintlichen Zugang nur über Zeremonien des Deutens, Zuschreibens, Anrufens oder experimentellen Befragens finden.

15 | Dies hat Heinrich Hertz für Wittgenstein vorbildhaft in seinen Prinzipien der Mechanik demonstriert. Indem er zeigt, dass sich die klassische Mechanik ohne »Kraft« als Grundbegriff konstruieren lässt, ist der Kraftbegriff metaphysisch harmlos geworden und darf schadlos, weil prinzipiell eliminierbar, verwendet werden. Siehe hierzu etwa Alfred Nordmann, »Heinrich Hertz an den Grenzen seiner Wissenschaft«, in Astrid Schwarz und Alfred Nordmann (Hg.), Das bunte Gewand der Theorie, Freiburg 2009, 133-153.

16 | Wittgenstein, Bemerkungen. Philosophische Bemerkungen, a.a.O., 266.

17 | Die Frage nach Innen und Außen, dem Inneren und dem Äußeren thematisiert Wittgenstein besonders häufig in seinen Bemerkungen über die Philosophie der Pyschologie (Werkausgabe Band 7), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.

Paradigmatisch für dieses Zeichenlesen und den Rückschluss vom Äußeren auf das Innere als Grund und Ursache dieses Äußeren ist Physiognomik. Keineswegs eine verirrte Pseudowissenschaft repräsentiert die Physiognomik ein wissenschaftliches Erkenntnisstreben in Reinform gerade dort, wo sich dieses Streben auf ein Gebiet verirrt, auf dem es keine Erkenntnis geben kann. Dies bezeugt insbesondere der von Lichtenberg angezettelte Physiognomikstreit mit Johann Caspar Lavater. Natürlich, so Lichtenberg, kann sich der Mensch als Ursachenbär nicht enthalten, Gesichter und Gestalten mit Bedeutung zu versehen. »Die unterhaltendste Fläche auf der Erde für uns ist die vom menschlichen Gesicht« bemerkt er und geht davon aus, dass die ins Gesicht geschriebenen Charaktere gelesen, dass die äußeren Merkmale als Ausdruck der inneren charakterlichen Natur gedeutet werden.[18] Physiognomiekritik kann nicht heißen, den Menschen nicht als Naturprodukt anzuerkennen und sein Erkenntnisinteresse nicht als natürlichen Hang zum Bedeutsamen aufzufassen. Wenn Lichtenberg »Über die Physiognomik« schreibt, dann nicht gegen die Physiognomik, sondern nur »Wider die Physiognomen« und die Missverständnisse, denen sie aufsitzen.

»Niemand wird leugnen, dass in einer Welt, in welcher sich alles durch Ursache und Wirkung verwandt ist, und wo nichts durch Wunderwerke geschieht, jeder Teil ein Spiegel des Ganzen ist. Wenn eine Erbse in die Mittelländische See geschossen wird, so könnte ein schärferes Auge als das unsrige, aber noch unendlich stumpfer als das Auge dessen, der alles sieht, die Wirkung davon auf der Chinesischen Küste verspüren. Und was ist ein Lichtteilgen, das auf die Netzhaut des Auges stößt, verglichen mit der Masse des Gehirns und seiner Äste, anders? Dieses setzt uns oft in den Stand, aus dem Nahen auf das Ferne zu schließen, aus dem Sichtbaren auf das Unsichtbare, aus dem Gegenwärtigen auf das Vergangene und Zukünftige. So erzählen die Schnitte auf dem Boden eines zinnenen Tellers die Geschichte aller Mahlzeiten, denen er beigewohnt hat, und ebenso enthält die Form jedes Landstrichs, die Gestalt seiner Sandhügel und Felsen, mit natürlicher Schrift die Geschichte der Erde […] Also wird ja wohl der innere Mensch auf dem äußeren abgedruckt sein? Auf dem Gesicht, von dem wir hier hauptsächlich reden wollen, werden Zeichen und Spuren unserer Gedanken, Neigungen und Fähigkeiten anzutreffen sein. Wie deutlich sind nicht die Zeichen, die Klima und Hantierung dem Körper eindrücken? und was ist Klima und Hantierung gegen eine immer würkende Seele die in jeder Fiber lebt und schafft? An dieser Lesbarkeit von allem in allem zweifelt niemand.«[19]

Auch Lichtenberg zweifelt hieran nicht, empfiehlt seinen Lesern schlussendlich die Pathognomik als »die ganze Semiotik der Affekten oder die Kenntnis

18 | Lichtenberg, Sudelbücher, a.a.O., F 88.

19 | Georg Christoph Lichtenberg, »Über Physiognomik: Wider die Physiognomen«, in: ders., Schriften und Briefe, Bd. 3, hg. von Wolfgang Promies, München 1972, 264-265.

der natürlichen Zeichen der Gemütsbewegungen, nach all ihren Gradationen und Mischungen«.[20] Was die Physiognomik also allgemein auszeichnet, das ist wissenschaftlicher Beobachtungsgeist und wissenschaftliches Erkenntnisinteresse, das ist die Kulturleistung des Ursachenbärs: »unsere Sinne zeigen uns nur Oberflächen, und alles andere sind Schlüsse daraus«.[21] Angesichts ihrer besonderen Schwierigkeiten und Herausforderungen jedoch kann sich die Physiognomik nicht auf dieses Allgemeine berufen oder »Tröstliches« darin finden. An diesen besonderen Schwierigkeiten erst setzt eine »wider die Physiognomen« gerichtete Physiognomiekritik an:

»Wenn das Innere auf dem Äußern abgedruckt ist, steht es deswegen für unsere Augen da? und können nicht Spuren von Wirkungen, die wir nicht suchen, die bedecken und verwirren, die wir suchen? So wird nichtverstandene Ordnung endlich Unordnung, Wirkung nicht zu erkennender Ursachen Zufall, und wo zu viel zu sehen ist, sehen wir nichts.«[22]

Die Zeremonien des Bedeutungsgebens verlaufen sich dort, aber erkennen sich auch dort wieder, wo dem unersättlichen Ursachenbär zu viel geboten wird, alles auf alles bezogen werden kann, und es nur noch um die Befriedigung geht, die Erklärungen bieten, und gar nicht mehr darum, wie es wirklich ist.

In einer frühen, außerordentlich dichten Passage in Wittgensteins Notizbüchern erscheint die Physiognomik als Paradigma, als Vor- und Urbild für den Ursachenbär, der auszieht, die Welt zu erfassen, hierin aber immer bei sich selbst, seiner Natur als zeremonielles Tier bleibt. Wer zunächst meint, die Physiognomik leide daran, einen ungerechtfertigten Schluss von der äußeren Physiognomie auf den inneren Geist ziehen zu wollen, überführt sich rasch dabei, dass jeder Versuch, den Dingen Bedeutung zu geben, der Welt so etwas wie einen alles verursachenden Geist unterstellt.

»›Bedeutung‹ *bekommen* die Dinge erst durch ihr Verhältnis zu meinem Willen.
Denn ›Jedes Ding ist, was es ist, und kein ander Ding‹.
Eine Auffassung: Wie ich aus meiner Physiognomie auf meinen Geist (Charakter, Willen) schließen kann, so aus der Physiognomie jedes Dinges auf *seinen* Geist (Willen).
Kann ich aber aus meiner Physiognomie auf meinen Geist *schließen*?
Ist dieses Verhältnis nicht rein empirisch?
Drückt mein Körper wirklich etwas aus?
[...]

20 | Ebd., 264.
21 | Ebd., 265.
22 | Ebd.

Ist es denn wahr, daß sich mein Charakter nach der psychophysischen Auffassung nur im Bau meines Körpers oder meines Gehirns und nicht ebenso im Bau der ganzen übrigen Welt ausdrückt?
Hierin liegt ein springender Punkt.
Dieser Parallelismus besteht also eigentlich zwischen meinem Geist, i.e. dem Geist, und der Welt.«[23]

Die physiognomische Auffassung wird hier nicht vertreten und erweist sich doch als unabweisbar. Ob im Sinne eines Kausalnexus oder Parallelismus gedacht, scheint sie untrennbar verbunden mit der Unterstellung, »ein Geist sei der ganzen Welt gemein«, und dieser Geist ergibt sich aus der Beziehung der Dinge zu meiner Welt, weswegen die bedeutsame Welt meine Welt ist.[24] Demgemäß fährt Wittgenstein an dieser Stelle fort:

»Bedenke nur, daß der Geist der Schlange, des Löwen, *dein* Geist ist. Denn nur von dir her kennst du überhaupt den Geist.
Es ist nun freilich die Frage, warum habe ich der Schlange gerade diesen Geist gegeben.
Und die Antwort hierauf kann nur im psychophysischen Parallelismus liegen: Wenn ich so aussähe wie die Schlange und das täte, was sie tut, so wäre ich so und so.«[25]

Da ich so aussehe, wie ich aussehe, und eben so handle, wie ich handle, bin ich so und so. So könnte Physiognomik betrieben werden oder Pathognomik oder auch Psychologie. Und das Beutunggeben oder Bedeutsamwerden hängt nicht davon ab, ob ein metaphysischer oder empiristischer Erklärungsbegriff zu Grunde gelegt wird, ob Ethnologie einer kausalen oder morphologischen Methode folgt, ob Physiognomik wie bei Lavater von individuellen Schattenrissen ausgeht oder wie bei Cesare Lombroso und Francis Galton von neben- und übereinandergelegten Fotos, die in der Zusammenschau bedeutsame Familienähnlichkeiten zum Vorschein bringen.

---

23 | Wittgenstein, Tagebücher 1914-16, a.a.O., 179-180 (Eintrag vom 15.10.16).

24 | Vergleiche diese Bemerkung Wittgensteins über Frazers Darstellung verschiedener Rituale oder Zeremonien unterschiedlicher »primitiver« Völker: »Alle diese *verschiedene* Gebräuche zeigen, daß es sich hier nicht um die Abstammung des einen vom andern handelt, sondern um einen gemeinsamen Geist. Und man könnte alle diese Zeremonien selbst erfinden (erdichten). Und der Geist aus dem man sie erfände wäre eben ihr gemeinsamer Geist.« Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 150.

25 | Wittgenstein, Tagebücher 1914-16, a.a.O., 180. Vgl. Wittgenstein, Tractatus, a.a.O., 5.63, 5.64.

4. Philosophie

»Das Gesicht ist die Seele des Körpers.«[26] Bietet diese Formulierung oder das »ich bin so, wie ich aussehe und was ich tue« eine weitere Möglichkeit an, nämlich die, auf die Zuschreibung von Bedeutungen ganz zu verzichten und die Dinge in ihrem Verhältnis zueinander bei sich zu belassen? Dies würde der Abtretung des Willens entsprechen, also des Verzichts auf jegliche Forderung an die Welt. Bekanntlich ist dies ein von Schopenhauer beeinflusstes quietistisches Ideal Wittgensteins, das seinem pilosophischen Anspruch entspricht, alles so zu belassen, wie es ist.[27] Die Welt als Wille und Vorstellung weicht dem bloßen Zusammenhang der Dinge. Keine Erscheinung sei besonders geheimnisvoll, hieß es oben. Und an anderer Stelle »Als Ding unter Dingen ist jedes Ding gleich unbedeutend, als Welt jedes gleichbedeutend.«[28]

»Kein geringer Grund, d.h. überhaupt kein *Grund* kann es gewesen sein, was gewisse Menschenrassen den Eichbaum verehren ließe, sondern nur das, dass sie und die Eiche in einer Lebensgemeinschaft vereinigt waren, also nicht aus Wahl, sondern, wie der Floh und der Hund, miteinander entstanden. (Entwickelten die Flöhe einen Ritus, er würde sich auf den Hund beziehen.)«[29]

In der bloßen Lebensgemeinschaft muss es keineswegs sein, dass der Geist erwacht, weswegen Wittgenstein sich lustig macht über eine Haltung, wonach nichts selbstverständlicher wäre, als nach den Erklärungen der großen Naturerscheinungen zu fragen »– besonders da wir ja wissen, daß sich jeder Bauer den Kopf darüber zerbricht, warum die Sonne auf- und untergeht, warum der Regen aus den Wolken fällt etc.«[30]

Nicht nur der erwachende Geist im Sinne des kritisch fortschreitenden Intellekts spricht dagegen, dass sich der Mensch ganz anspruchslos in das bedeutungslose Spiel der Dinge fügen würde. Der anthropologischen Bestimmung des zeremoniellen Tiers gemäß, gibt es zwar keinerlei Zwang, dies oder das so oder so bedeutungsvoll zu finden, wohl aber den Zwang, *etwas* bedeutungsvoll zu finden, auf Dauer nicht indifferent zu sein und in einem bloß lauen Verhältnis zu den Dingen zu verharren.

---

26 | Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, a.a.O., 481.

27 | Joachim Schulte, »Wittgenstein's Quietism«, in Uwe Meixner (Hg.), Metaphysik im postmetaphysischen Zeitalter, Wien: Schriftenreihe der Wittgenstein Gesellschaft, 2000, 37-50.

28 | Wittgenstein, Tagebücher 1914-16, a.a.O., 178.

29 | Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 138.

30 | Ludwig Wittgenstein, Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition, Ms 117, 267 (18.3.1940).

»Denken wir daran, dass nach Schuberts Tod sein Bruder Partituren Schuberts in kleine Stücke zerschnitt und seinen Lieblingsschülern solche Stücke von einigen Takten gab. Diese Handlung, als Zeichen der Pietät, ist uns *ebenso* verständlich, wie die andere, die Partituren unberührt, niemandem zugänglich, aufzubewahren. Und hätte Schuberts Bruder die Partituren verbrannt, so wäre auch das als Zeichen der Pietät verständlich.
Das Zeremonielle (heiße oder kalte) im Gegensatz zum Zufälligen (lauen) charakterisiert die Pietät.
Ja, Frazers Erklärungen wären überhaupt keine Erklärungen, wenn sie nicht letzten Endes an eine Neigung in uns selbst appellierten.«[31]

Wenn die Dinge an sich bedeutungslos sind und erst im Verhältnis zum Willen Bedeutung annehmen, so liegt das nicht in den Dingen selbst und nicht an einer geistigen Qualität, die ihnen vom menschlichen Geis zugesprochen wird, sondern bereits an mangelnder Gleichgültigkeit, also einem Temperamentzusatz oder der gefühlsmäßigen Bewertung der Welt nach heiß und kalt. Wittgenstein erläutert das an der scheinbaren Tiefe des Beltanefests mit seinem möglicherweisen beunruhigenden Ursprung, der aber schon als bloß vorgestellter Ursprung zu beunruhigen vermag:

»So wie das Beltanefest [...] auf uns gekommen ist, ist es ja ein Schauspiel und ähnlich wie wenn Kinder Räuber spielen. Aber doch nicht so. Denn wenn es auch abgekartet ist, dass die Partei die das Opfer rettet gewinnt, so hat doch, was geschieht, noch immer einen Temperamentzusatz, den die bloße schauspielerische Darstellung nicht hat.«[32]

Die Bewertung der Erscheinungen als heiß oder kalt, begehrenswert oder schrecklich macht den erwachenden Geist aus, der jegliche Erscheinung als ein geistiges Phänomen begreift, also als äußere Erscheinung einer durchgängig einheitlichen inneren Natur der Dinge. Dies ist in seiner libidinalen Struktur eine kindliche Auffassung, deren unreif infantiler Charakter sich insbesondere an der Physiognomik erweisen ließ. »Alle kindliche (infantile) Theorien finden wir in der heutigen Philosophie wieder; nur nicht mit dem Gewinnbringenden des Kindlichen.«[33]

Dem Problem des Innen und Außen begegnet Wittgenstein nicht nur in spezifischen Weisen der Zuschreibung von Bedeutung, sondern schon in Bezug auf die Bedeutung sprachlicher Zeichen und in der Frage danach, ob wir etwas meinen, wenn wir etwas sagen. Inwieweit ist die sprachliche Äußerung etwas Äußeres gegenüber dem Inneren eines geistigen Gehalts, einer zur Anwendung gebrachten Regel? Um etwas meinen zu können, so will es

31 | Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 126.
32 | Ebd., 148.
33 | Ebd.,140.

scheinen, muss es etwas Geistiges geben, das den Worten eingegeben wird, sei es in einem Akt der Taufe oder durch Zeremonien einer philosophischen Pneumatologie, über die sich Wittgenstein immer wieder mokiert – etwa über die Vorstellung, wie müssten nur immer an die Bedeutung denken, wenn wir ein Wort aussprechen, und uns sogar möglichst konzentriert darauf besinnen, um uns ganz sicher zu sein, dass wir mit dem gleichen Ausdruck auch immer das Gleiche meinen. Bisweilen spricht Wittgenstein hier ganz explizit von Zeremonien: Wenn wir etwas sprachlich benennen, ist das so, als ob wir einen Gegenstand in eine bestimmte Schublade legen? Und ergibt sich das, was wir mit einem Wort meinen, aus einer anstrengend gerichteten Aufmerksamkeit nach dem Vorbild des Zeigens?

Das Verhängnis des Philosophen, der sich als zeremonielles Tier überführt, verdeutlicht Saul Kripke, der in Wittgensteins so genanntem Regelfolgenproblem eine neue Form des Skeptizimus aufzuspüren meint:

»Manchmal, wenn ich über diese Situation nachdenke, überkommt mich ein unheimliches Gefühl. Sogar jetzt, während ich dies schreibe, bin ich mir sicher, daß es in meinem Innern etwas gibt – die Bedeutung, die ich mit dem ›plus‹-Zeichen verbinde – das mir *vorschreibt*, was ich in allen künftigen Fällen zu tun habe. [...] Doch wenn ich mich auf das konzentriere, was jetzt in meinem Innern vorgeht, welche Anweisungen kann ich dort finden? Wie kann man behaupten, dass ich meine spätere Handlungen auf der Grundlage dieser Anweisungen vollziehe? [...] Es scheint, dass sich die ganze Idee des etwas Meinens in Luft auflöst.«[34]

Der Seltsamkeit dieses Paradoxons in seiner ganzen Unheimlichkeit geht aber eine andere Seltsamkeit voraus, nämlich der Versuch Kripkes, auf die Bedeutung des »plus«-Zeichens in seinem Inneren zu zeigen. So, zum Beispiel, versucht ein zeremonielles Tier an Bedeutung und Bedeutsamkeit festzuhalten. Wie, fragt Wittgenstein, kann ich auf die mit einem Zeichen einhergehende Empfindung oder Bedeutung zeigen?

»Nicht im gewöhnlichen Sinne. Aber ich spreche, oder schreibe das Zeichen, und dabei konzentriere ich meine Aufmerksamkeit auf die Empfindung – zeige gleichsam im Innern auf sie. – Aber wozu diese Zeremonie? denn nur eine solche scheint es zu sein?«[35]

Würde das skeptische Problem des Regelfolgens entstehen, würde sich die Vorstellung des Meinens auflösen, würde es überhaupt Philosophie geben, wenn es die seltsame Konzentration der Aufmerksamkeit auf den inneren Sinn oder

34 | Saul Kripke, Wittgenstein über Regeln und Privatsprache, Frankfurt a.M. 1993, 34.

35 | Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, a.a.O., 258.

die Bedeutung hinter den Worten nicht gäbe? Muss es sein, dass mir die Verwendung von Worten durch ihre Bedeutung vorgeschrieben ist, und muss es sein, dass sich verschiedene Verhaltensweisen immer verschiedener Ursächlichkeiten verdanken?[36]

»Dies hängt mit der Auffassung des Benennens als eines, sozusagen, okkulten Vorgangs zusammen. Das Benennen erscheint als eine *seltsame* Verbindung eines Wortes zu einem Gegenstand. – Und so eine seltsame Verbindung hat wirklich statt, wenn nämlich der Philosoph, um herauszubringen, was *die* Beziehung zwischen Namen und Benannem ist, auf einen Gegenstand vor sich starrt und dabei unzählige Male einen Namen wiederholt, oder auch das Wort ›dieses‹. Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert*. Und *da* können wir uns allerdings einbilden, das Benennen sei irgend ein merkwürdiger seelischer Akt, quasi eine Taufe eines Gegenstandes. Und so können wir auch das Wort ›dieses‹ gleichsam *zu* einem Gegenstand sagen, ihn damit *ansprechen* – ein seltsamer Gebrauch dieses Wortes, der wohl nur beim Philosophieren vorkommt.«[37]

5. Teils falsch, teils unsinnig

Wenn die Sprache feiert, macht sie nicht einfach Urlaub und hört nicht nur auf zu arbeiten. Sie befindet sich in einem zeremoniellen Zwiegespräch mit den Dingen, zelebriert den Ausdruck bedeutender Bedeutungen. Auch indem er die Sprache feiern lässt, erweist sich der Menschen als zeremonielles Tier. Paradigmatisch dafür, wie uns alles bedeutsam werden kann, ist Physiognomik, aber auch Frazers Ethnologie, aber auch Philosophie. Was richtig ist an der Auffassung vom Menschen als zeremonielles Tier, das ist somit seine faktische Unablässigkeit in der Zuschreibung von Bedeutung. In einem doppelten Zwang scheint er verfangen und kann sich allenfalls aus einem lösen. Seinem

36 | Vergleiche hierzu Ludwig Wittgenstein, »Cause and Effect: Intuitive Awareness« in James Klagge und Alfred Nordmann (Hg.), Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions, Indianapolis: Hackett, 2010, 368-426 und darin wiederum ein Beispiel aus dem Feld des Meinens und Benennens: »Russell's classifying an appearance as ›cat‹. What would *classifying* consist of? He sees [something cat-like] and classifies it. This might mean just giving it the name ›cat‹. But it probably means putting it into a category table in one's mind. Something like drawing a line from appearance to model. But why should he go through this ceremony?« Ebd., 409.

37 | Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, a.a.O., 38. In diesem Sinn kritisiert auch Stanley Cavell Kripkes Diagnose eines skeptischen Problems in »The Argument of the Ordinary« in: Cavell, Conditions Handsome and Unhandsome, Chicago, 1990, 64-100. Wertvolle Hinweise hierzu verdanke ich Danka Radjenovic.

erwachenden Geist werden Erscheinungen bedeutsam, aber es ist Eines, dass ihm die Dinge bedeutsam erscheinen müssen, aber etwas Anderes, dass die Dinge das sein müssen, was sie ihm bedeuten. Schon das Beispiel von Schuberts Bruder unterläuft das zweite Muss – was uns tief und bedeutsam erscheint verdankt sich keiner besonderen Erklärung, keinem Grund, sondern nur dem gemeinsamen Geist, aus dem heraus wir Erklärungen erfinden können oder aus dem heraus die Bedeutsamkeit konstruiert wird. Unberührt davon bleibt jedoch, dass dem zeremoniellen Tier die Dinge bedeutsam erscheinen müssen, dass es die Welt nach heiß und kalt bewertet, dass es der Welt einen Geist unterstellt, der sie im Inneren zusammenhält und aus dem sich der Mensch die Welt erst wieder herausliest.

»[...] man könnte ein Buch über Anthropologie so anfangen: Wenn man das Leben und Benehmen der Menschen auf der Erde betrachtet, so sieht man, daß sie außer den Handlungen, die man tierische nennen könnte, der Nahrungsaufnahme etc. etc. etc., auch solche ausführen, die einen eigentümlichen Charakter tragen und die man rituelle Handlungen nennen könnte.«[38]

Unsinnig ist allein die Annahme, dass das Bedeutung-Geben etwas mit Erkenntnis oder Irrtum zu tun habe, mit wahrer oder falscher Meinung. Wer Geister aufruft und von einer beseelten Natur ausgeht gibt den Erscheinungen eine Bedeutung, nicht anders als derjenige, der in ihnen ein Spiel von naturgesetzlich beschriebenen Kräften sieht. Wo es keinen Irrtum gibt, kann es keine Erkenntnis geben – und darum kann auch die Behauptung, der Mensch sei ein zeremonielles Tier nicht als besondere Erkenntnis gelten, die etwas erklärt. Auch sie ist ein Bild, das neben ein anderes Bild gestellt wird und für es eintreten kann. Und durch die zeremonielle Substitution des einen Bildes für ein anderes, der einen Zeremonie für eine andere, erinnert Wittgenstein an die Möglichkeit, dass die Dinge bleiben könnten, wie sie sind, unberührt vom erwachenden Geist. Die Beruhigung des Geistes und des Willens ist schließlich eine Möglichkeit, vor der die Bezeichnung des Menschen als zeremonielles Tier falsch erscheint. Dass er erst in der Ausübung seines Willens und mit der Zuschreibung von Bedeutung zum Tier wird, ist in der Tat eine verkehrte Anthropologie.[39]

38 | Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 128.

39 | Die bisherige Darstellung stimmt weitgehend überein mit Verena Mayer »Magie und Sprache – Zum Zusammenhang von Sprache und Ritus im Kringel-Buch« in Josef Rothhaupt und Wilhelm Vossenkuhl (Hg.), Kulturen und Werte: Wittgensteins Kringel-Buch als Initialtext, Berlin 2013, 243-258. Ein wesentlicher Unterschied besteht darin, dass das Verhältnis von Sprache und Magie zwar gleichfalls im Bedeutsam-Werden und

6. Das erlösende Wort

In der gleichen Zeit, in der Wittgenstein die ersten Bemerkungen zu Frazers *Golden Bough* verfasst, arbeitet er am *Big Typescript*, um das zwanghafte Bild der Sprache zu lockern, das den *Tractatus Logico-Philosophicus* gefangen hielt. Während die frühe Philosophie Wittgensteins ganz der Möglichkeit wahrer sprachlicher Abbildungen von Wirklichkeit gewidmet war, würde die spätere Philosophie Sprachspiele als Lebensformen begreifen, einschließlich der seltsam zeremoniell philosophischen Lebensform, der es um Fragen des Bedeutens, Meinens, Verstehens geht. An diesem Übergang steht auch ein Kapitel, das ausdrücklich der Philosophie und dem Philosophiebegriff Wittgensteins gewidmet ist. Ausgangspunkt ist eine Bemerkung Lichtenbergs, in der Sprachkritik und Philosophiekritik aufeinander bezogen werden:

»*Ich* und *mich*. *Ich* fühle *mich* – sind zwei Gegenstände. Unsere falsche Philosophie ist der ganzen Sprache einverleibt; wir können so zu sagen nicht räsonnieren, ohne falsch zu räsonnieren. Man bedenkt nicht, daß Sprechen, ohne Rücksicht von was, eine Philosophie ist. Jeder, der Deutsch spricht, ist ein Volksphilosoph, und unsere Universitätsphilosophie besteht in Einschränkungen von jener. Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs, also, die Berichtigung einer Philosophie, und zwar der allgemeinsten. [...] Es wird also immer von uns wahre Philosophie mit der Sprache der falschen gelehrt.«[40]

Die allgemeinste Philosophie, um die es Lichtenberg hier geht und die Gegenstand der Kritik ist, ist nicht falsch im Gegensatz zur wahren Philosophie, sondern Unphilosophie aus dem einfachen Grund, dass die Erfindung der Sprache vor der Philosophie hergegangen sei, und dies es ist, was die Philosophie erschwert: »Die Philosophie ist, wenn sie spricht, immer genötigt, die Sprache der Unphilosophie zu reden.«[41] Jeder, der Deutsch spricht, sei Volksphilosoph, denn beim Gebrauch eines vertrauten Worts »geht es oft in dem Kanal nach

Bedeutend-Machen verortet wird, dass der kritische Ansatz Wittgensteins aber auf Erklärungssuche und Theoriebildung beschränkt bleibt.

40 | Lichtenberg, Sudelbücher, a.a.O., H 146, vgl. Wittgenstein, Big Typescript, a.a.O., 285: »Lichtenberg: ›Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs, also, die Berichtigung einer Philosophie, und zwar der allgemeinsten.‹ [...] Warum die grammatischen Probleme so hart und anscheinend unausrottbar sind – weil sie mit den ältesten Denkgewohnheiten, d.h. mit den ältesten Bildern, die in unsere Sprache selbst geprägt sind, zusammenhängen. ((Lichtenberg)).« In den Bemerkungen zu Frazer, a.a.O., 132, und im Kapitel Philosophie des Big Typescript, a.a.O., 291, findet sich Wittgensteins Bemerkung »In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt.«

41 | Lichtenberg, Sudelbücher, a.a.O., H 151.

dem Verstand den das ABC-Buch gegraben hat.«[42] Und was sich da verfestigt und so etwas wie die allgemeinste Philosophie aller Denkenden und Sprechenden wird, ist somit »die Philosophie eines einzelnen gewissen Menschen durch die Philosophie der andern selbst der Narren korrigiert … Aberglaube selbst ist Lokal-Philosophie, er gibt seine Stimme auch.«[43]

Sprachkritik im Sinne Lichtenbergs, aber auch im Sinne Wittgensteins zielt nicht auf Veränderung der Sprache und erschöpft sich auch nicht darin, ein in der Sprache festgelegtes Denkmuster als falsch oder irreführend zu entlarven.[44] Vielmehr weist sie auf, wie wir in den Weisen des alltäglichen Denkens und Sprechens aber auch des Philosophierens verfangen sind. »Ein *Bild* hielt uns gefangen,« schrieb Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* angesichts seiner eigenen bildtheoretischen Ansichten im *Tractatus Logico-Philosophicus*: »Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unserer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.«[45] Die »wahre Philosophie« bestünde nun nicht darin, das Bild zu verwerfen, das uns gefangen hält – als ob es eine falsche Meinung wäre – sondern seinem Zwang zu entgehen und der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zu zeigen.[46] Und so kann Lichtenberg ganz gelassen den Aberglauben als Lokalphilosophie zulassen, der natürlich auch seine Stimme gibt, wo und wenn sich menschliche Philosophie formuliert: »Ich bin sehr abergläubisch, allein ich schäme mich dessen gar nicht, so wenig als ich mich schäme zu glauben daß die Erde stille steht, es ist der *Körper* meiner Philosophie und ich danke nur Gott, daß er mir eine Seele gegeben hat [die] dieses korrigieren kann.«[47]

Sprachkritik ist Kritik der allgemeinsten Philosophie und der ganzen Mythologie, die in der Sprache niedergelegt ist und uns unerbittlich immer wieder aufgesagt wird, aber keinen Zwang auf unser Denken soll ausüben können.[48]

---

42 | Ebd., F 116.

43 | Ebd., A 136.

44 | Ebd., K 19: »Das beste Wort ist das das jedermann gleich versteht. Also sei man ja behutsam mit der Wegwerfung allgemein verstandener Wörter, und man werfe sie nicht deswegen weg weil sie einen falschen Begriff von der Sache gäben! Denn einmal ist es nicht wahr, daß es mir einen falschen Begriff gibt, weil ich ja weiß und voraussetze, daß das Wort diene die Sache zu unterscheiden, und für das andere, so will ich aus dem Wort das Wesen der Sache nicht kennen lernen. … Man hofft zu viel von guten und fürchtet zuviel von schlechten Wörtern.«

45 | Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, a.a.O., 115.

46 | Ebd., 309.

47 | Lichtenberg, Sudelbücher, a.a.O., J 249. Lichtenberg fährt mit der folgenden Bemerkung fort, ebd., J 250: »Die gewöhnliche populäre Philosophie ist eigentlich bloß der Körper der Kantischen.«

48 | Siehe oben, Fußnote 8 und Wittgenstein, Frazer, a.a.O., 132.

Um diesen Zwang zu lockern, kann sich das zeremonielle Tier zwar nicht die Abschaffung der Magie oder der Rituale vornehmen, wohl aber die Ersetzbarkeit einer Zeremonie durch eine andere vor Augen führen, des Erklärens durch die Zusammenschau, der Physiognomik durch die Pathognomik, des Auffindens der Regel durch das erlösende Wort. Auch der anthropologiekritische Blick auf den als zeremonielles Tier gedachten Menschen kann nur seinen Naturcharakter bestätigen. So lautet die Bemerkung, die den Bemerkungen über Frazers *Golden Bough* unmittelbar voranging:

»Ich glaube jetzt daß es richtig wäre mein Buch mit Bemerkungen über die Metaphysik als eine Art von Magie zu beginnen.
Worin ich aber weder der Magie das Wort reden, noch mich über sie lustig machen darf.
Von der Magie müßte die Tiefe behalten werden. –
Ja, das Ausschalten der Magie hat hier den Charakter der Magie selbst.«[49]

Schon die Zeremonie der Zusammenschau zielte auf die gleiche Befriedigung wie die Zeremonie des Erklärens. Insofern sie die Dinge in einen bedeutsamen Zusammenhang stellt, entspricht sie ganz dem Bild des bedeutungshungrigen Tiers. Insofern sie der Bedeutung aber die Notwendigkeit nahm und zeigen konnte, dass die Erscheinungen so oder so, in einem Kausalnexus oder morphologisch Bedeutung erlangen können, wird hier etwas Magisches ausgeschaltet mit den Mitteln der Magie, durch das entwaffnend erlösende Wort.

»Solange man sich unter der Seele ein Ding, einen Körper vorstellt, der in unserem Kopfe ist, solange ist diese Hypothese [die Annahme einer Seele, A.N.] nicht gefährlich. Nicht in der Unvollkommenheit und Rohheit unserer Modelle liegt die Gefahr, sondern in ihrer Unklarheit (Undeutlichkeit).
Die Gefahr beginnt, wenn wir merken, dass das alte Modell nicht genügt, es nun aber nicht ändern, sondern nur gleichsam sublimieren. Solange ich sage, der Gedanke ist in meinem Kopf, ist alles in Ordnung, gefährlich wird es, wenn wir sagen, der Gedanke ist nicht in meinem Kopfe, aber in meinem Geist.«[50]

Oder, auf die Philosophie bezogen und ihre kritische Glanzleistung, die den Menschen in seinem Naturcharakter, die Sprache in ihrer Naturgeschichte nackt und bloß stehen lässt:

49 | Wittgenstein, Bemerkungen. Philosophische Bemerkungen, a.a.O., 262.
50 | Ebd., 292.

»Die Lösung philosophischer Probleme verglichen mit dem Geschenk im Märchen, das im Zauberschloss zauberisch erscheint und wenn man es draußen beim Tag betrachtet, nichts ist als ein gewöhnliches Stück Eisen (oder dergleichen).«[51]

Nirgendwo verwirft Wittgenstein also die anthropologischen Auffassungen Frazers, sondern weist nur ihrer Willkür nach. Und obwohl er einen anderen ethnologischen Ansatz verfolgt als Frazer, geht es ihm auch nicht darum, die Naturgeschichte des Menschen besser zu schreiben als Frazer dies tut – die Ansätze relativieren und verharmlosen einander. Doch weil es ihm nicht gelingt, seinen Willen und seinen Intellekt auszuschalten und die Dinge unberührt und unbedeutend sein zu lassen, was sie sind, kann er mit seinen entschieden magischen Zeremonien nur das ernüchternd erlösende Wort suchen, während die uneingestandenen Zeremonien seiner philosophischen Zeitgenossen die Sorge beschwören, dass sie nicht meinen können, was sie sagen, und nicht sagen können, was sie meinen, und dass sie ihr Menschsein womöglich nicht in sich selbst begründen können.

51 | Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, a.a.O., 466. Zum zauberischen Charakter des erlösenden Worts in der Philosophie siehe Big Typescript, a.a.O., 276 und 281 und Jim Klagge, »Das erlösende Wort«, in: V. Munz, K. Puhl, J. Wang (Hg.), Language and World, Wien: Ludwig-Wittgenstein-Gesellschaft, 2010, 245-255.

La condition humaine

Über das kritische Interesse am Menschen – Th. W. Adorno

Gerhard Gamm

> Das Bestehende kann einzig der begreifen, dem es um ein Mögliches und Besseres zu tun ist.
> (Th. W. Adorno)

Es gibt gute Gründe, philosophische Anthropologie nicht vorab zu definieren, allzu weit und vage ist das, was unter ihr befasst wird. Worauf der Terminus zielt, ergibt sich aus dem Zusammenhang, in den er jeweils gestellt wird. Was die Kritik der philosophischen Anthropologie bei Adorno betrifft, liegt sie nicht fein säuberlich, nach Autoren, Positionen, Sparten und Jahreszahlen getrennt, vor. Ein derartig akademisches Ansinnen entspränge auch eher einer Auffassung, die, konträr zu seiner, vor allem den Geist eines verdinglichten, klassifikatorischen Denkens spiegelte, dem es in erster Linie nicht auf die Sache, sondern auf Ordnung und Verwaltung ankäme. Anthropologiekritik ist keine für sein Denken relevante Kategorie. Sie ist eher das, was in seiner Disziplinengrenzen überschreitenden Analyse der *condition humaine* beiläufig, als Kritik en passant, abfällt. Nicht selten dient sie der Illustration problematisch gewordener ontologischer oder anthropologischer Annahmen, ohne passgenau die jeweilige Argumentation der philosophischen Widersacher ins Visier zu nehmen. Vom selbstgesetzten Maß einer immanent verfahrenden Kritik ist sein Denken meilenweit entfernt, um dennoch in der Kritik anthropologischer Denkfiguren, seien sie heroisch-existenziell, christlich-personalistisch oder wissenschaftlich-anthropologisch, an einen wunden Punkt zu rühren. Es sind nicht selten, wie die Kritik an der Inhaltsleere eines nicht festgestellten menschlichen Wesens oder eines Denkens, das nach dem Freund-Feind-Schema operiert, eher Seitenhiebe, ›Volten‹ anlässlich gesellschafts- oder erkenntniskritischer Analysen des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, Persönlichkeit und Moral, Mensch und Metaphysik, ästhetischer Erfahrung und Kunstwerk.

Auf der einen Seite benutzt Adorno das Wort ›Mensch‹ gänzlich unbefangen, in jener, dem Alltagsbewusstsein geläufigen und ausufernden Breite; in

jedem Fall unbefangener als eine Reihe von Wissenschaftlern und Philosophen nach Foucaults berühmt-berüchtigter Rede vom ›Verschwinden des Menschen‹ es tun. Auf der anderen Seite kann er keinen Augenblick davon absehen, dass zu (s)einer Zeit, in der Existenz- und Lebensphilosophie, aber auch der Positivismus den Ton angeben, »der Mensch« »die Ideologie für die Unmenschlichkeit«[1] ist.

Kritik des integrierten Bewusstseins

Obgleich Adorno immer wieder anthropologische Anleihen macht, er im zweiten Teil der *Minima Moralia* sogar »Erwägungen [...] gesellschaftlichen und anthropologischen Umfangs«[2] in Aussicht stellt, bleibt sein Nachdenken über die ›Bestimmung des Menschen‹ in der modernen Welt von grundsätzlich anderen denn fundamentalanthropologischen Erwägungen bestimmt. Es ist geradezu ein Alleinstellungsmerkmal seiner negativen Dialektik, das Schicksal des modernen Menschen sowohl im Schnittpunkt zwischen Individuum und Gesellschaft, Natur und Kultur, Sprache und Denken, Vernunft und Geschichte, autonomer Subjektivität und sozialer Realität als auch zwischen Psychologie und Soziologie, Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie, ästhetischer Theorie und Moralphilosophie anzusiedeln, d.h. als Reflexion im ›Niemandsland‹ angrenzender Gebiete, das in kritischer Distanz zu den etablierten Spielregeln der Einzelwissenschaften nicht selten Zündstoff und erhellende Einsichten bietet.

Sein Metier ist eindeutig die »Kritik des Gesamtsystems fugenlos integrierten Bewusstseins«[3], und zwar in jener gesellschafts- und moralkritischen Perspektive, die Max Horkheimer in seiner frühen Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie der 1920er und 30er-Jahre angestoßen hat, wenn er das Verhältnis einer kritischen, d.h. emanzipatorischen, Theorie zur Anthropologie dadurch kennzeichnet, dass es keinen »stichhaltigen Einwand der Anthropologie dagegen [gibt, G. G.] schlechte gesellschaftliche Verhältnisse zu überwinden« und dementsprechend die Forderung erhebt: Die »gegen notwendige historische Veränderungen seit je erhobene Rede, dass die Natur des Menschen dawider sei, soll endlich verstummen.«[4]

---

1 | So Adorno mit Nachdruck im Streitgespräch mit Gehlen. Vgl. Th. W. Adorno, A. Gehlen: »Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?« In: F. Grenz, Adornos Philosophie in Grundbegriffen, Frankfurt a.M. 1975, 227.

2 | Th. W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a.M. 1970, 11.

3 | Th. W. Adorno, Noten zur Literatur III, Frankfurt a.M. 1971, 97.

4 | Vgl. M. Horkheimer, »Materialismus und Moral«, in: Ders., Kritische Theorie, Bd. I, hg. v. A. Schmidt, Frankfurt a.M. 1978, 85. Vgl. auch ebd.: »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, 227.

Wann immer wissenschaftliche Theorien, politische Überzeugungen, philosophische Weltanschauungen oder die Vorurteile des gesunden Menschenverstandes die Möglichkeit einer gesellschaftlichen Veränderung dadurch in Abrede zu stellen versuchen, dass sie die menschliche Natur als *an sich seiende* oder unveränderliche ins Feld führen, d.h. als eine, die sich unter grundlegend veränderten gesellschaftlichen Bedingungen nicht ändern lässt, erregen sie den Verdacht der Kritischen Theorie, insbesondere dann, wenn diese philosophischen oder wissenschaftlichen Versatzstücke auch politisch opportun genutzt werden können, um eine gesellschaftsverändernde Kritik zu unterdrücken oder ganz aus dem Felde zu schlagen. Schon in einem Aufsatz aus dem Jahre 1930 heißt es: »Was unveränderlich ist an der Natur, mag für sich selber sorgen. An uns ist es, sie zu verändern. Einer Natur aber, die trübe und schwer in sich beharrt, ist füglich zu misstrauen.«[5] Dazu schreibt Alfred Schmidt – der Kritischen Theorie um Horkheimer und Adorno eng verbunden: »Dieser frühe Einspruch gegen die gängige Rede von der nun einmal so seienden Natur, insbesondere des Menschen, die es verhindere, das Glück aller zu verwirklichen, nimmt die spätere, philosophisch durchgeführte Kritik an den verschiedenen Invariantenlehren offizieller Ontologie vorweg.«[6] Ihre Lehre vom »Zeitkern der Wahrheit« legt darauf nachdrücklich Wert, nicht nach dem zu urteilen, »was über der Zeit ist, sondern nach dem, was an der Zeit ist.«[7] Eine vergleichbare Kritik richtet sich gegen die scheinheilig kulturkonservativen Programme, die besagen, bestimmte gesellschaftliche, auf weitere Demokratisierung zielenden Experimente hätten deshalb keine realistische Chance auf eine Verbesserung der Lage, weil sie die Menschen, wie sie nun einmal seien, überforderten.

Mit beinahe utopisch-blochischem Pathos bestehen Adorno und Horkheimer darauf, dass nicht vorab entschieden werden kann, welche Möglichkeiten noch in der »endlichen vernünftigen Natur« der Menschen schlummern, die nach Fichtes schönem Wort »nur angedeutet« ist. »Zu sagen, was der Mensch sei, [ist] absolut unmöglich.«[8] Erst in der Auseinandersetzung mit den je bestimmten Formationen des Gesellschaftlich-Geschichtlichen lässt sich über die Möglichkeiten seiner Einrichtung urteilen. Wir können nicht absehen, was aus dem Menschen wird, aber doch wissen, dass der bis ins Innerste seiner

---

5 | Th. W. Adorno, Moments musicaux, Frankfurt a.M., 160.

6 | A. Schmidt, »Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus«, in: Theodor W. Adorno zum Gedächtnis, hg. v. H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1971, 56.

7 | M. Horkheimer, Nachtrag (zu *Traditionelle und kritische Theorie*), in: Ders., Kritische Theorie Bd. II, hg. v. A. Schmidt, Frankfurt a.M. 1968, 198. Vgl dazu: G. Gamm, »Vom ›Zeitkern der Wahrheit‹. Anmerkungen zur Geschichte und Wahrheit in der Kritischen Theorie«, in: Angesichts objektiver Verblendung, hg. v. G. Gamm, Tübingen 1985, 229-252.

8 | Th. W. Adorno in: F. Grenz, Adornos Philosophie, a.a.O., 228.

Psyche durch das Geschichtlich-Gesellschaftliche geprägt ist; und dass er nach beiden Seiten offen und veränderbar ist, »auch nach der negativen.«[9] Was über ihn als Gegenstand der Anthropologie gesagt werden kann, hängt wesentlich vom Stand seiner Vergesellschaftung ab. Dieser wiederum verweist auf geschichtsphilosophische Präsuppositionen, ohne die keine Gesellschaftstheorie auskommt.[10]

Conditio humana – mit einem Akzent auf conditio – ist daher der in jeder Hinsicht für Adornos Denken treffende Begriff. Er verweist auf den Menschen im Schnittpunkt psychischer und leiblicher, kognitiver und normativer, physischer und metaphysischer, fachlicher und außerfachlicher, verwaltungstechnischer und gesellschaftskritischer Umstände (Ansprüche, Erwartungen, Definitionen usf.), d.h. differentieller Synthesen, die temporal wie situativ und sinnkritisch in ständiger Verschiebung begriffen sind: Wo allgemein vom Menschen die Rede ist, muss conditio posthumana gedacht werden.

Im Zentrum der Kritischen Theorie steht der Gedanke, dass sich der Mensch in tätiger Auseinandersetzung mit den materiellen und kulturellen, politischen und moralischen Bedingungen seiner Existenz verändere.

Adorno teilt mit der Kritischen Theorie die Überzeugung, dass in der spätkapitalistischen Industriegesellschaft das »aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte« (Marx) gründlicher studiert und verstanden werden kann als es Marx, an dem sie sich orientieren, nahelegt: Über das, was der Mensch ist, über seine Bedürfnisse und Habitualisierungen, seine Rollen und Sensibilitäten, seine Moral und sein Recht, seine Intelligenz und seine Träume, über sein Streben nach Individualität und Autorität, über Kultur und Kunst erhalten wir Aufschluss durch die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse und Produktivkräfte – selbst Gesellschaft und Lyrik, die fremden Welten anzugehören scheinen, sind nicht nur Anathema für einander. Die Annahme eines menschlichen An-Sich-Seins, einer Wesensnatur des Menschen, ist unnötig; sie steht überdies in der Gefahr, den einen oder anderen Zug der menschlichen Natur zu hypostasieren. Aufschlussreicher ist es, psychische Erfahrungen und gesellschaftliche Erwartungen, die individuellen Formen des Umgangs mit sich und die sozialen Verkehrsformen – Rollen, Rituale, Rechte und Pflichten der Gesellschaft usf. – in Beziehung zu setzen. Sie können zeigen, welche Parallelen oder abweichende Veränderung zwischen den Strebens- und Affektlagen des Einzelnen und den Leistungsbilanzen der Gesellschaft stattgefunden, welche Spuren der Ideologie eine von der Grammatik des Tauschwerts beherrsch-

---

9 | Ebd., 228.

10 | Zum Verhältnis von philosophischer Anthropologie und Gesellschaftstheorie bzw. Geschichtsphilosophie vgl. G. Gamm, »Zeit des Übergangs. Zur Sozialphilosophie der modernen Welt«, in: G. Gamm, A. Hetzel, M. Lilienthal, Hauptwerke der Sozialphilosophie, Stuttgart 2001, 13-18.

te Welt hinterlassen haben. Auch lassen sich im Wissen darum kollektive Lernprozesse organisieren, die, wie schwierig sie auch in die Realität umzusetzen sind, nicht ganz ohne Hoffnung auf Erfolg bleiben müssen. Nur sei nicht vorab zu entscheiden, wie dieser Weg auszusehen, welche gesellschaftliche Konkretion das Ziel einer befreiten Menschheit zu erfahren hat.

Leitend bleibt in allem Marxens These: Das menschliche Wesen sei kein »dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum«, keine »die Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit«, sondern »das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«, das es, wie es in den *Thesen über Feuerbach* heißt, in ihrer »Selbstzerrissenheit« zu erfassen gilt.[11]

Die Kritik richtet sich insgesamt gegen die fragwürdige Annahme einer einheitlichen »Grundstruktur des Menschseins« (M. Scheler), die als tragende Basis aller geschichtlich wirksamen Formationen von Kultur und Gesellschaft angesetzt wird.[12] Dass alle Menschen denken, fühlen, wollen, dass sie essen und trinken müssen; dass sie zu vernünftigem Handeln und aufrechtem Gang befähigte Wesen sind, die von Geburt an auf andere angewiesen sind und bei Gelegenheit des Umstands, dass sie sterben müssen, eine Vielzahl von Mythen, Erzählungen und Begräbnisriten ausgebildet haben usf., all das muss in seiner abstrakten Allgemeingültigkeit nicht bestritten werden, es ist »müßig« (Adorno). Von Interesse ist, wie und in welchem Umfang die Denk- und Lebensformen des Einzelnen, seine Bedürfnisse und Wünsche, seine wissenschaftlichen und ästhetischen Erfahrungen von dem in den Produktionsverhältnissen und Produktivkräften inkorporierten gesellschaftlichen Allgemeinen bestimmt sind: Welche Gründe und Ursachen könnten dafür ausschlaggebend sein, dass die Menschen spätkapitalistischer Gesellschaften – in einem Akt autoaggressiver Selbstverleugnung – selbst noch dahin gelangen, sich das Bewusstsein der Versagung (ihrer Wünsche, Interessen, Unrechtsempfindungen, Schamgefühle usf.) zu versagen? Warum setzen sich die Menschen nicht gegen ihre Unterdrücker zur Wehr? Warum akzeptieren sie Verhältnisse sozialer und materieller Ungleichheit, die ein wahrhaft freies und erfülltes Leben hintertreiben? Wie könnten die Menschen trotz aller Bedingtheiten durch das Allgemeine, d.h. den gesellschaftlichen ›Verblendungszusammenhang‹ dennoch

11 | K. Marx, »Thesen über Feuerbach«, in: Marx, Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1962, 6.

12 | »Die Aufgabe, die Max Scheler der Anthropologie gestellt hat, genau zu zeigen, wie aus der ›Grundstruktur des Menschseins [...] *alle* spezifischen Monopole, Leistungen und Werke hervorgehen: so Sprache, Gewissen, Werkzeug, Waffe, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, [...] Künste, Mythos, Religion, Wissenschaftlichkeit und Gesellschaftlichkeit‹ – diese Aufgabe ist unmöglich.« M. Horkheimer, »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, in: Ders., Kritische Theorie, Bd. 1, a.a.O., 202.

an den ›Trug‹ heranreichen, den es im Ganzen verbreitet und sich aus der selbst- wie fremdverschuldeten Unmündigkeit befreien?[13]

Entsubjektivierte Subjektivität: La condition posthumaine

Adornos Ausgangspunkt ist seine allgemeine Diagnose von der »Abdankung des Subjekts«, vom zweiseitig reflektierten »Ende des Individuums«, die Adorno in einer gleichsam philosophisch-ideellen, also begrifflichen und historisch-realen Parallelaktion zu bedenken gibt. Seine Analyse der »Auflösung des Subjekts«[14] bezieht sich einerseits auf die traditionelle Formation philosophischer Kategorien wie Person und Individualität, Subjekt und Existenz, Ich und Selbstbewusstsein, inklusive ihrer Kritik: als an sich seiende, substantielle, d.h. die Wesensnatur des Menschen spiegelnde Größen. Sie richtet sich andererseits darauf, dass die u.a. im Subjektdenken angezielte *Individualität* unter den realen Bedingungen spätkapitalistischer Verhältnisse immer weiter an Bedeutung verliert. Die Menschen werden im Berufsalltag von Angestellten und Vorgesetzten zu »Masken tragenden Antagonismen« oder als Arbeiter zu »Anhängseln der Maschinerie«.[15]

Im Ausgang von Kant und Hegel, Marx und Kierkegaard gehört es zu den faszinierenden Seiten von Adornos Philosophie, ständig mit der Wahrnehmung beider Perspektiven zu spielen, die eine an der anderen zu spiegeln, um sie mal stärker, mal schwächer vermittelt ineinander aufgehen zu lassen. Die Arbeit am philosophischen Begriff des (menschlichen) ›Subjekts‹ geht mit Beobachtungen und Deutungen des gesellschaftlichen Schicksals des modernen Individuums einher. Über beide Begriffe wird ständig in ihrer Vermitteltheit nachgedacht. Das Denken lässt sich davon leiten, dass sich Philosophie

---

13 | Jenseits des Rheins lautet die Standardfrage (des westlichen Marxismus' in den 1960er und 70er Jahren): »Weshalb kämpfen die Menschen für ihre Knechtschaft als ginge es um ihr Heil?« So Gilles Deleuze und Félix Guattari im *Anti-Ödipus*. »Das Problem, das wir [die Intellektuellen, G. G.] uns stellen«, heißt es bei Roland Barthes 1971, »lautet: Wie lässt es sich bewerkstelligen, daß die beiden großen Episteme der Moderne, die materialistische und die freudsche Dialektik wieder zusammenkommen [...] und ein neues menschliches Verhältnis produzieren [...]?« Das Joch der Gesellschaft, schreibt der Soziologe Peter L. Berger, scheint für die meisten Menschen leicht zu tragen zu sein. Woher kommt das? »Weil wir meistens genau das begehren, was die Gesellschaft von uns erwartet.« So die beste und bestbeglaubigte Antwort der Gesellschaftswissenschaften in den frühen 60er Jahren.

14 | Adorno, Minima Moralia. a.a.O., 8.

15 | Th. W. Adorno, Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie, Frankfurt a.M. 1970, 138.

einzig »als Kritik, als Widerstand gegen die sich ausbreitende Heteronomie« rechtfertigen lasse: gegen politische und ökonomische Tendenzen, »die in der gesamten Welt von innen und außen Freiheit abdrosseln«; dass sich »deren Gewalt [...] bis tief in die philosophischen Argumentationszusammenhänge hinein« fortsetzt: »Was im Innern des Begriffs sich vollzieht, darin erscheint stets auch etwas von der realen Bewegung.«[16] Bestimmend ist die (marxsche) Idee kritischer Selbstverständigung im Horizont einer mit Vernunft und Freiheit verstrickten Gesellschafts- und Sozialgeschichte. »Freiheit und Vernunft sind nonsense ohne einander. Nur insoweit die Wirklichkeit transparent auf die Idee der Freiheit, also auf die reale Selbstbestimmung der Menschheit ist, kann es für vernünftig gelten.«[17]

Entsubjektivierte Subjektivität: I. Das Schicksal des Individuums unter spätkapitalistischen Bedingungen

Die Individualität, die sich die Menschen wünschen oder beanspruchen zu sein, ist angesichts eines objektiv vorgängigen Funktionszusammenhangs der Gesellschaft nicht mehr der Rede wert. Ihr Streben nach Authentizität und Einzigartigkeit vollzieht sich in den Bahnen kulturindustrieller Fertigung. Für das ausgezeichnet je Einzelne einer Person gibt es entsprechende, am Fließband gefertigte Schablonen; nur – massenweise produzierte Individualität ist keine, sie ist Mainstream. Auch dort, wo der Einzelne verantwortlich gemacht wird, ist fraglich, inwieweit er es wirklich ist. Verantwortung ist ein gesellschaftlicher Mechanismus, sich ständig als eine durch soziale Verantwortungsübernahme individuierte Person präsentieren zu müssen. Die spätkapitalistische Gesellschaft wie eine formal bleibende Soziologie reduziert das Individuum tendenziell auf ein »bloßes Exemplar der Gattung [...], auf das es nicht mehr so sehr ankommt.«[18] Der Rede von ›Individualität‹ haftet selbst bei denen, die sie gegen die Übermacht des schlecht Allgemeinen zu verteidigen suchen, etwas Ideologisches an. Der »unteilbare«, einzigartige Mensch ist für Adorno weitgehend das Resultat von Vergesellschaftungsprozessen, die sich in ihrer medialen Natur ständig zum Verschwinden bringen; und darüber hinaus die penetrante Illusion erzeugen, man könne inmitten der Gesellschaft

---

16 | Th. W. Adorno, Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt a.M. 1970, 18.

17 | Th. W. Adorno, Drei Studien zu Hegel, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 5, Frankfurt a.M. 1970, 288.

18 | Th. W. Adorno, Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen, Frankfurt a.M. 1972, 45.

»individuell« oder »authentisch« sein. Eher gilt: »Je weniger Individuen, desto mehr Individualismus.«[19]

In ihrem reaktionären Denken erreichen Existenzphilosophen oft genug die Einsicht in den Verfall der Individualität und die Krise der Gesellschaft: »Flachheit, Glaubenslosigkeit, Substanzlosigkeit«, »menschliche Leere«, »neurotische Schwäche« usf. sind beliebte Charakteristika ihrer Mensch- und Welt-Betrachtung. Es ist aber »der Sinn ihres Verdammungsurteils, lieber noch es [das Individuum, G. G.] selber zu opfern als Kritik am gesellschaftlichen *principium individuationis* zu üben. Ihre Polemik ist als halbe Wahrheit schon die ganze Unwahrheit.«[20]

Adornos Augenmerk richtet sich ganz auf die Vermittlungsprozesse, auf die (durch Ausmerzung bedrohte) Differenz von Individuellem und Allgemeinem, die aufeinander verweisen, ohne jemals miteinander identisch zu sein. Im Unterschied zu der ans Ende gelangten bürgerlichen Gesellschaft, welche die Differenz von Vernunft und Individualität in Recht und Moral, Wirtschaft und Unternehmertum, staatlicher und gesellschaftlicher Kontrolle auf produktive Weise auszutragen versuchte, verdunkelt sich, wie an vielen Zeichen der Zeit und ihren gesellschaftlichen Erscheinungsformen abzulesen ist, das Bild im 20. Jahrhundert, dem »Zeitalter der Extreme« (Eric Hobsbawm) dramatisch: Die faschistischen Vernichtungslager gehören ebenso dazu wie die Weltkriege und andere unvorstellbar große Verbrechen – von Hiroshima bis Kolyma. Die Kulturindustrie tut das ihre, die Bewusstseins- und Gefühlslagen der Menschen so zu ›modeln‹, dass sie willfährig dem obrigkeitsstaatlich verordneten Rassenwahn, der Verfolgung von Minderheiten und den gleichgeschalteten Medien folgen. Auch der in den Zeiten des ›Kalten Krieges‹ demokratisch kaum gezügelte und zu zügelnde Kapitalismus zeigt sich stets auf dem Sprung, ein totaler Überwachungsstaat zu werden und – in Krisenzeiten – mit Notstandsgesetzen zu regieren. Er nimmt vor allem an der gesellschaftlich verwertbaren Arbeits- wie Kaufkraft des Einzelnen ein Interesse und lässt ihm ansonsten die Illusion, mit seinem formaldemokratisch verbürgten Stimmrecht etwas bewirken zu können. In letzter Instanz ist es die Rationalität des Tauschwerts, die in Form des Kaufs und Verkaufs von Waren – inklusive der menschlichen Arbeitskraft – verstärkt in die menschlichen Beziehungen Einzug hält, die Menschen einander wie Dinge behandeln lässt und weiter die »bürgerliche Kälte« einzurichten hilft, die schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit in die politische und moralische Katastrophe des Faschismus geführt hat.[21]

19 | Ebd., 48.

20 | Adorno, Minima Moralia, a.a.O., 196.

21 | »Man hätte geglaubt, dass die humanistischen Ideale, dass Museen und Theater ein Schutz wären gegen das Unmenschliche. Aber es hat nicht nur nicht geschützt, sondern die Barbarei kam aus dem Boden der höchsten Kultur selbst. Während man in

In all dem wird das Individuum entweder wortwörtlich abgeschafft oder der trügerische Schein verbreitet, andere als betriebsbedingte Ursachen der Systemerhaltung seien für seine Fortexistenz verantwortlich.

Die ›integrierte‹ oder ›funktionale‹ Gesellschaft bemächtigt sich der Menschen derart, dass sie ihr nur wenig Widerstand entgegensetzen können: »Es bedürfte der lebendigen Menschen, um die verhärteten Zustände zu verändern, aber diese haben sich so tief in die lebendigen Menschen hinein auf Kosten ihres Lebens und ihrer Individualität, fortgesetzt, dass sie jener Spontaneität kaum mehr fähig scheinen, von der alles abhinge.«[22]

Diese Diagnose über den prekären Zustand des menschlichen Subjekts unter spätkapitalistischen Bedingungen stellt Adorno ein ums andere Mal. Dabei ist das Subjekt »das einzige Potential, durch das diese Gesellschaft sich ändern kann und in dem zwar alle Negativität des Systems sich speichert, zugleich aber durch das, was über das System, so wie es heute nun mal ist, hinausweist.« Die Ambivalenz dieser Situation rührt u.a. daher, dass die »innere Vergesellschaftung« nicht bruchlos gelingt. Sie brütet psychosoziale und psychosomatische Konflikte aus, »die sowohl das erreichte zivilisatorische Niveau bedrohen wie positiv darüber hinausweisen.«[23] Entsprechend lautet die wiederkehrende Formel: »Individualität ist sowohl Produkt des Drucks wie das Kraftzentrum, das ihm widersteht.«[24]

Aufschlussreich ist diese Denkform mit Blick auf Freud. Das Modell, das beide verwenden, lässt sich am besten dadurch kennzeichnen, dass sie das Subjekt (das Ich, Individuum usf.) als *Teil* (des psychischen und gesellschaftlichen Systems) und als mehrfach determinierte *Grenze* betrachten.

Als *Teil* ist das Ich die Resultante der lebensgeschichtlichen Auseinandersetzungen innerhalb des psychischen Apparats bzw. der durch die Erwartungen und Zwänge des gesellschaftlichen Systems hervorgebrachten Ordnung. Das Ich dient, wie es bei Freud heißt, zum »Behuf der Regelung der Dinge mit der Außenwelt«, es verkörpert den Realitätssinn, den es gegenüber den Ansprüchen des Über-Ichs wie den Triebwünschen zu behaupten sucht; auch in dem Sinn, dass es sich innerhalb der Grenzen des gesellschaftlichen Systems, in dem es lebt, zurechtfinden muss. Es muss sich anpassen, sich in seinen Interessen und Wünschen von einem Sinn für die Realität(en) leiten lassen. Als Teil des psychischen wie gesellschaftlichen Systems, ist es das »angepasste«, »gut integrierte« usf., auf seine psychischen wie sozioökonomischen Funk-

München Debussy gespielt hat, konnte man nebenan das Schreien hören aus den Zügen nach Dachau.« George Steiner, in: Die Zeit, Interview mit G. Steiner, 16.04.2014, 45.

22 | Th. W. Adorno, Soziologische Schriften 1, Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt a.M. 1972, 18.

23 | Adorno, Soziologische Exkurse, a.a.O., 36.

24 | Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1966, 279.

tionen (der Selbsterhaltung) abgestellte Individuum. Es ist das Sub-jekt, das Unterworfene.

Das Individuum ist auch die *Grenze* sowohl für den Ableitungszusammenhang, d.h. die wissenschaftliche Erklärung, mit der sein Verhalten als Ausfluss gesellschaftlicher Determinanten wie institutionalisierter Zwänge und Erwartungen betrachtet werden kann, als auch im Blick auf jene Widerstandspotentiale, die es – wie neurotisch auch immer – unter dem Druck der Verhältnisse ausbildet. Die Grenze artikuliert sich im Widerstand, psychisch wie gesellschaftlich, im Denken wie in der Realität, im neurotischen Symptom wie im sozialen Protest.

Die Pointe der freudschen Konzeption des Ichs (als Repräsentant der Realität) ist die, es ebenso als *Ort der Selbstreflexion* wie als *Sitz des Widerstandes* (qua Verdrängung) anzusetzen. Im Unterschied zu einer langen philosophischen und kulturellen Tradition, die das Ich als autonomes Vernunftsubjekt, als Instanz der Befreiung und des Wissens betrachtet hat, ist es für Freud gleichzeitig der Ort der Kritik und der (unbewussten) Selbstzensur: der Ort der Aufklärung, des Diskursiven, des Wissens und der Verdrängung. Das Ich kann etwas nicht wissen wollen und bleibt dennoch einzig die Instanz, durch die dasjenige, was verdrängt wurde, bewusst werden kann. Ich ist ein Ort der Mischung, an dem das, was auf dem Schirm des Bewusstseins transparent wird, mit dem verquickt bleibt, was vom Ich verdrängt wurde.

Diese Logik von Teil und Grenze ist ein Modell des Denkens, das Adorno immer wieder in Anschlag bringt, um die prekäre Stellung des Individuums im Verhältnis zur Gesellschaft zu denken: das am »herrschende[n] Unwesen der Kultur [...] selber genug teilhat, um [...] aus dieser Teilhabe Kräfte« zu ziehen, »sie zu kündigen«.[25]

Entsubjektivierte Subjektivität: II. Das zwiespältige Ende des Subjekts, philosophisch

Mit dem geschichtlichen Ende des Individuums oder der Auflösung der Subjektformation(en) der bürgerlichen Gesellschaft zerfallen für Adorno auch die philosophisch relevanten Begriffe wie Subjekt, Person, Individualität, Selbst usf., die im Aufstieg der bürgerlichen Gesellschaft von der Philosophie aufgenommen und – in einem teils emanzipatorischen Sinn – zur Explikation des Verhältnisses von Mensch und Welt genutzt worden sind. Sie haben geholfen,

25 | Adorno, Minima Moralia, a.a.O., 27. »Nur dadurch, dass der Einzelne die Objektivität in sich hineinnimmt und [...] bewußt, ihr sich anpasst, vermag er den Widerstand gegen sie auszubilden.« Th. W. Adorno, Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt a.M. 1969, 56.

den Weg der Menschheit aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit zu ebnen. Angesichts der Krisen und Katastrophen im 20. Jahrhundert erweisen sie sich als immer weniger tragfähig.

Die Rede vom ›Ende des Individuums‹ zielt also auf zweierlei, zunächst auf die Annahme (Diagnose), das Subjekt bzw. das Individuum als Träger der Reflexion habe als philosophische Kategorie ausgedient, auch, weil sich kein gesellschaftliches Subjekt, keine Klasse, mehr angeben lasse, das Menschheitsprojekt eines von Angst und Arbeitslosigkeit, Klassenschranken und sozialer Ungleichheit befreiten Lebens voranzubringen, es aus den Fängen des entfesselten Industriekapitalismus zu befreien. Sein philosophischer Gebrauch sei auch deshalb prekär, weil er mehr verspreche als zuletzt mit diesem Begriff eingelöst werden kann. Dafür werden von Adorno unterschiedliche Gründe ins Feld geführt. So sei die philosophische Vorstellung vom vernünftigen Subjekt – gerade im Denken der Neuzeit – selbst derart von Macht- und Herrschaftsansprüchen, von abstrakten Gleichheits- und Identitätsforderungen durchsetzt, dass sich seine Verwendung fast von selbst verbiete. Aufs Ganze gesehen läuft die Kritik am Subjekt auf die Beobachtung einer radikalen Entmachtung des selbständigen und selbstverantwortlichen Subjekts bzw. Ichs hinaus, das schon zuvor durch Marx (Charaktermaske), Nietzsche und Freud (Grammatik/Triebökonomie) empfindliche Einbußen an Freiheit erlitten hatte.

›Subjekt‹ als philosophische Kategorie erscheine deshalb verdächtig, weil sich in seine kulturelle Verwendung – denotativ wie konnotativ – ideologische Bedeutungen eingeschlichen hätten; am Begriff der »Person« und der »Persönlichkeit« lasse sich das ebenso gut ablesen[26] wie am Begriff der Autonomie, dessen positiv annoncierter Gebrauch auch dann noch auf Selbstbestimmung, Selbständigkeit und die freie Entfaltung der Persönlichkeit deute, wenn der »Begriff des autonomen Subjekts [...] von der Realität längst kassiert«[27] worden sei.

Überhaupt vereinseitige der Idealismus den Blick auf die menschlichen Subjekte. So nah Adorno zeitlebens Kant und dem Deutschen Idealismus gestanden und sie als kritische Autoritäten akzeptiert hat –, in dieser Form eines Denkens in den Kategorien von Identität und Herrschaft, könne man nicht mehr über die Bestimmung, »was ich selbst bin«, urteilen: Ich »selbst will selbständig – nicht an einem anderen und durch ein anderes, sondern für mich selbst etwas sein, und will als solches selbst der letzte Grund meiner Bestimmungen sein [...]. Ich will der Herr der Natur sein, und sie soll mein Diener sein; ich will einen meiner Kraft gemäßen Einfluss auf sie haben, sie aber soll

26 | Vgl. ebd. die »Glosse über Persönlichkeit«, 51ff.

27 | Th. W. Adorno, Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit, Vorlesungen, hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a.M., 2001, 14.

keinen haben auf mich.«[28] Fichtes vom Pathos des Aufbruchs zu einer neuen Zeit zehrende Subjektvorstellung hat sich anderthalb Jahrhunderte später fast ins Gegenteil verkehrt: »Was dem Subjekt als ein eigenes Wesen erscheint, und worin es gegenüber den entfremdeten gesellschaftlichen Notwendigkeiten sich selbst zu besitzen meint, ist gemessen an jenen Notwendigkeiten bloße Illusion.«[29]. Auch vereinseitige der unbedingte, restlos egozentrische und verfügungswütige Wille, über sich selbst und die anderen, über die innere wie äußere Natur zu herrschen, die Freiheit in einer Form, die sie nur in verdinglichter Gestalt als ›Kontrolle über‹ akzeptiere.

Die Lebensgeschichte jedes Einzelnen ist eine einzige Kette endloser Vermittlungs- und Anpassungsleistungen, in die, wer überleben will, sich schicken muss. In freier Übersetzung könnte man sagen, liegt Adornos Unbehagen gegenüber dem Idealismus darin begründet, dass die Aufklärung, die Hegel mit dem Begriff der Vermittlung verspricht, in einem wichtigen Punkt eine Täuschung, mindestens keine der Realität entsprechende Beschreibung moderner Gesellschaften ist. Diese kennen vor allem eine Form von Vermittlung, und das ist die der *Anpassung*, während (der marxistisch eingefärbte) Hegel und die Folgen sie – geradezu utopisch – als ein auf allen Ebenen oder Lebensplattformen wirksames Prinzip, d.h. als vernünftige Verhältnisse schaffendes *Durcharbeiten* (selbst-bewusst machende Arbeit, Bildung, Kultur usf.) konzipiert haben.

Die interne Kritik des philosophischen Begriffs steht im engen Zusammenhang mit der auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zielenden Zeitdiagnose, nach der die Entscheidungsspielräume des Einzelnen enger, die sozialen und ökonomischen Partizipationen aufs Äußerste beschränkt würden. Alles in allem sei das Individuum eine bloße Nummer der verwalteten Welt. Adorno folgert entsprechend: »Die gegenwärtige Ohmacht des Individuums – aller Individuen« müsse daher zum Ausgangspunkt sowohl der Philosophie wie der Gesellschaftswissenschaften gemacht werden.[30]

Für Adorno laufen Begriffsexplikation und gesellschaftliche Wandlungsprozesse – trotz gewisser Ungleichzeitigkeiten und unterschiedlicher Existenz- bzw. Betriebsmodi – parallel, mit gewaltigem Überhang auf der Seite des Systems, das dem Denken und Handeln der Individuen, den Alltagsakteuren wie der Wissenschaft und der Philosophie, nur wenig Chancen bietet, ihr zu entkommen.

---

28 | J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, in: Fichtes Werke, Bd. II, hg. v. I. H. Fichte, Berlin 1971, 191ff.

29 | Th. W. Adorno, Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie, Frankfurt a.M. 1970, 36.

30 | Ebd., 55.

Aber: Nichts liefe seinem Denken des »realen Humanismus« so sehr zuwider, wie das Individuum kurzerhand abzuschaffen oder Humanität pauschal zu verwerfen, nur weil sie sich ohnehin nicht mehr retten ließen: »Kritik am Individuum meint nicht dessen Abschaffung.«[31] Die reale Abschaffung – wissenschaftlich (durch entsprechende Konzepte) wie gesellschaftlich (durch radikale Funktionalisierung) – zu befördern, wäre zynisch, sie beglaubigte nur nachträglich Hegels gegen das Glück des Einzelnen gerichteten Satz: die Weltgeschichte sei das Weltgericht. Gekettet an »das blinde Prinzip der Selbsterhaltung« ist die »Liquidation des Ichs das, was am meisten zu fürchten ist.«[32]

Die gegenwärtig über das Individuum verhängte Ohnmacht lässt sich Adorno zufolge weder als eine gesellschaftlich hinzunehmende Tatsache auffassen, noch sollte man aus ihr eine anthropologische Invariante, z.B. die einer universellen Schutz- und Hilfsbedürftigkeit, machen, die aufgrund einer generellen Ungesichertheit der menschlichen Existenz »oberste Führungssysteme« oder »Institutionen«, wie A. Gehlen später sagt, bräuchte, um den Menschen – diese Schwäche kompensierend – den notwendigen sozialen und moralischen Gegenhalt zu verschaffen.[33]

31 | Ebd., 60.

32 | Th. W. Adorno, Metaphysik. Begriff und Probleme, Vorlesungen, hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a.M. 1998, 169. In einem weiteren Sinn gehören für Adorno die Existenzphilosophie (J.-P. Sartre, K. Jaspers u.a.) und die Existentialontologie M. Heideggers auch in den Kontext einer philosophisch-anthropologischen (heroisch-existentiellen) Bemühung um den Menschen – wie überhaupt alle Philosophie, die öffentlich den Anspruch erhebt, Bedeutendes über den Sinn des Menschseins sagen zu können – auch dort, wo schiere Sinnlosigkeit herrscht. Ihre Kritik bedürfte einer eigenen, gründlichen Auseinandersetzung.

33 | Die Institutionen (Recht, Eigentum, Ehe und Familie), die Gehlen durchweg als das Leben erleichternd und entlastend ansieht, sind für Adorno – mindestens in der real existierenden Form – eine »entsetzlich drückende Last«. Sie stehen »den Menschen als fremde und bedrohliche Macht entgegen; als eine Art Fatalität, deren sie sich kaum erwehren können.« Vgl. dazu die Diskussion zwischen Adorno und Gehlen, in: F. Grenz, Adornos Philosophie in Grundbegriffen, a.a.O., insb. 240-251. Beide halten eine Gesellschaftsanalyse im Ausgang vom Individuum für Ideologie, beide teilen ein gewisse (elitäre) Abscheu gegenüber der modernen Massengesellschaft, der »Industriekultur« (Gehlen) in dem einen, der »Kulturindustrie« (Adorno, Horkheimer) in dem anderen Fall. Aber Gehlens Funktionsanalyse überindividueller Handlungssysteme verteidigt die bestehende Ordnung, sie leistet der Unfreiheit und Verknechtung Vorschub, weil sie im Namen der »Entlastung« realexistierende Institutionen unterschiedslos bejaht.

Negative Anthropologie

Unter den Bedingungen spätkapitalistischer Industriegesellschaften zeige sich das Individuum in nahezu jeder Hinsicht als »unfrei«, »regrediert«, als »bloße Funktion«, dem die führenden Organe seines Verhaltens: Reflexion, Spontaneität und selbstbestimmte Erfahrung, immer weiter ausgetrieben würden. Aus den gegenwärtigen Zügen könne man nie und nimmer das entziffern, was den Menschen im Stande der Freiheit zu werden möglich sei.

Nicht ideologischer Natur sind allein Äußerungen, die es als negativ charakterisieren: »Jedes Menschenbild ist Ideologie außer dem negativen.«[34] Dies heißt in einer ersten Annäherung, dass nur eine Betrachtung des menschlichen Individuums, seines Seins und Verhaltens, angemessen ist, die es in seiner negativen, d.h. entfremdeten und unfreien Realität zeigt, darin, ein »unbeschränkt anpassungsfähiges Subjekt« zu sein.

Dabei erstreckt sich die Bestimmung des Negativen nicht nur auf das Nichtseinsollende, das mit Begriffen wie Entfremdung, Verdinglichung, Repression und strukturelle Gewalt in eine den gesellschaftlichen Phänomenen nähere Sprache übersetzt wird, sondern auch auf jene Bedeutungsfacetten, die mit dem Nichtidentischen, genauer der »Nicht-Identität des Menschen mit sich«, in Beziehung stehen. Diese beziehen sich sowohl auf das »Bewusstsein von dem, was fehlt«, wie Adorno sagt, als auch auf das appellative ›existiert noch nicht‹, unter dem alles Nachdenken über die »real entmächtigte und inwendig geschwächte Subjektivität« steht.[35]

Wie sich an anderen Stellen zeigt, entkommt auch Adornos negative Dialektik nicht der im Gestus bestimmter Negation angestellten Reflexion: der Positivierung eines Unbestimmten, die eine mindestens indirekte oder undeutliche Vorzeichnung des Richtigen enthält.

Im Gegenzug zur vorherrschenden »Entsubjektivierung des Subjekts« ist, durchaus positiv eingefärbt, von »Ich-Stärke«, »Selbständigkeit«, »Autonomie«, »Mündigkeit« usf. die Rede, freilich ohne dass ihr Verständnis anders denn über die in ihnen liegenden Antagonismen ausgetragen werden könnte. Allein auf indirektem Wege erfahren wir etwas über den Begriff eines richtigen Menschen: »Zumindest Negatives lässt über den Begriff eines richtigen Menschen sich sagen. Er wäre weder bloße Funktion eines Ganzen, das ihm so gründlich angetan wird, dass er davon nicht mehr sich zu unterscheiden vermag, noch befestigte er sich in purer Selbstheit [...]. Wäre er ein richtiger Mensch, so wäre er nicht länger Persönlichkeit, aber auch nicht unter ihr, kein bloßes Reflexbündel, sondern ein Drittes. Es blitzt auf in der Hölderlinschen

34 | Adorno, Aufsätze zur Gesellschaftstheorie, a.a.O., 34.

35 | Vgl. Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., 127 sowie Adorno, Probleme der Moralphilosophie, Vorlesungen, hg. v. T. Schröder, Frankfurt a.M. 1996, 261.

Version des Dichters: ›Drum, so wandle nur wehrlos/Fort durchs Leben, und fürchte nichts!‹«[36]

In einem längeren Abschnitt der *Negativen Dialektik* zielt Adorno dann doch polemisch gegen Auffassungen, die ein Herzstück der neueren philosophischen Anthropologie bilden:

»Was der Mensch sei, lässt sich nicht angeben. Der heute ist Funktion, unfrei, regrediert hinter alles, was als invariant ihm zugeschlagen wird, es sei denn, die schutzlose Bedürftigkeit, an der manche Anthropologien sich weiden. [...] Würde aus seiner gegenwärtigen Beschaffenheit das Menschenwesen entziffert, so sabotierte das seine Möglichkeit. [...] Zwar begriffe sie [die historische Anthropologie, G. G.] Gewordensein und Bedingtheit ein, aber rechnete sie den Subjekten zu, unter Abstraktion von der Entmenschlichung, die sie zu dem machte, was sie sind, und die im Namen einer qualitas humana toleriert bleibt. Je konkreter Anthropologie auftritt, desto trügerischer wird sie, gleichgültig gegen das am Menschen, was gar nicht in ihm als dem Subjekt gegründet, sondern in dem Prozess der Entsubjektivierung, der seit unvordenklichen Zeiten parallel lief mit der geschichtlichen Formation des Subjekts. Die These arrivierter Anthropologie, der Mensch sei offen – selten fehlt ihr der hämische Seitenhieb aufs Tier –, ist leer; sie gaukelt ihre eigene Unbestimmtheit, ihr Fallissement, als Bestimmtes und Positives vor. Existenz ist ein Moment, nicht das Ganze [...]. Dass nicht sich sagen lässt, was der Mensch sei, ist keine besonders erhabene Anthropologie, sondern ein Veto gegen jegliche.«[37]

Adornos ›Einwand‹, sollte er denn gegen die philosophische Anthropologie Plessners gemünzt sein, ist selbst kein besonders erhabener. Eine Dialektik, die aufs Nichtidentische, auf die »Nicht-Identität des Menschen mit sich«, abhebt, bedarf notwendig jenes Moments der »Unbestimmtheitsrelation des Menschen zu sich«, von der Plessner spricht.[38] Adorno selbst ist unaufhörlich dabei, auf diese Unbestimmtheit oder darauf, dass sich das, was der Mensch sei, nicht sagen lasse, Bezug zu nehmen – auch im normativen Sinn. Über weite Strecken meinen das Nicht-Identische und das Unbestimmte (und Unbestimmbare) schlicht dasselbe. Negative Dialektik, ihre Bindung ans individuelle Bewusstsein, das dem unwahren Ganzen widersteht, steht geradezu unter der Annahme einer unbestimmbar-bestimmten, sich in ihrer Performativität spiegelnden Subjektivität. »Nicht-Identität des Menschen mit sich« kann bei-

36 | Adorno, Stichworte, a.a.O., 56.

37 | Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., 128.

38 | Vgl. dazu: G. Gamm, »›Abgerissenes Bruchstück eines ganzen Geschlechts‹. Philosophische Anthropologie in der Leere des zukünftigen Menschen«, in: Philosophische Anthropologie im 20. Jahrhundert, hg. von H.-P. Krüger und G. Lindemann, Berlin 2006, 103-125.

des bedeuten: der unbestimmte und unverfügbare Fluchtpunkt des Ich, seine Offenheit wie die dem Druck der Verhältnisse geschuldete »Dissoziation der Bewusstseinseinheit«.[39]

Auch in ihrer Kritik an der bestehenden Gesellschaft ist sie auf die normativen Gehalte dessen, was nicht bestimmt, d.h. offen nach vorne wie nach seit- und rückwärts verweist, angewiesen. Adornos Denken speist sich ganz wesentlich aus jener Offenheit und Unbestimmtheit, die es überheblich als »leer« und »nichtssagend« abtut. »Ohne allen Gedanken an Freiheit wäre organisierte Gesellschaft theoretisch kaum zu begründen.«[40] Normative wie deskriptive Implikationen des Nichtidentischen enthüllen sich erst unter Prämissen, die ihre auf die conditio posthumana bezogene (historische und gesellschaftliche) Reflexion nicht abstreifen können: einer Unbestimmtheit der Subjektivität, die auf den Menschen in seiner möglichen, wenngleich real entmächtigten Freiheit, nach Recht und Unrecht unterscheiden zu können, zurückweist.[41]

Dem ständigen Rückgriff auf das Nicht-Identische sind Motive und Argumente einer, wie man sagen könnte, *negativen Anthropologie* eingeschrieben, ohne die das ganze Unternehmen einer negativen Dialektik nicht funktionierte (zusammenbräche). Diese reichen von negativen Definitionen: Der Mensch »ist [...] nicht, was er war und ist, sondern ebenso was er werden kann; keine Bestimmung reicht hin, das zu antezipieren«[42] – über die vagen Vorstellungen eines gelingenden Lebens, das ein »gewaltloses Miteinander des Verschiedenen«[43] oder einen gesellschaftlichen Zustand, indem man »ohne Angst verschieden sein« dürfte, ins Auge fassten, bis zu dem »versöhnte(n) Zustand«, der »sein Glück darin [hätte], dass es [das Fremde, G. G.] in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt«.[44]

---

39 | Adorno, Noten zur Literatur II, a.a.O., 213.

40 | Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., 217.

41 | Adorno hält trotz vollmundiger Kritik der Leit- und Abziehbilder des Menschen an der Vorstellung des »richtigen Menschen« fest. Er registriert, wie zu seiner Zeit auf die Welt der Planung die des Zwangs zur ständigen Anpassung folgt. Er trägt diese Erfahrung aber in ein (wesenslogisches) Modell des Denkens und des menschlichen Subjekts ein, das nicht (mehr) auf der Höhe der Zeit ist. Seine Kritik stützt sich konzeptuell wie normativ auf das Autonomie-Ideal des bürgerlichen Subjekts. Es bildet die einzige Richtschnur, seine Lage zu entschlüsseln. Vgl. dazu G. Gamm, »Sur-realität und Vernunft. Zum Verhältnis von System und Kritik bei Th. W. Adorno«, in: Angesichts objektiver Verblendung. Über die Paradoxien Kritischer Theorie, hg. v. G. Gamm, Tübingen 1985, 150-157.

42 | Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., 59.

43 | Ebd., 16, 151, 162.

44 | Ebd., 190.

Keines dieser Bilder ließe sich ohne Rekurs auf eine in die *Konjunktive der Versöhnung* gesetzte menschliche Erfahrung auch nur denken. Sie erstrecken sich von der individuellen Erfahrung – »geliebt wirst du einzig, wo du schwach dich zeigen darfst, ohne Stärke zu provozieren« – bis zu jenem Fluchtpunkt, den Adorno explizit die »befreite, versöhnte Menschheit« nennt.[45] Wollte man grundsätzlich argumentieren, müsste man daran erinnern, dass selbst noch die Rede über Vernunft und ihre nach Kant unhintergehbare Aufgabe der Selbstkritik, d.h. der Vernunftkritik, nicht ohne anthropologische Bezüge auskommt. Das sieht auch der französische Philosoph J. Derrida, der nicht gerade im Verdacht steht, ein Freund philosophischer Anthropologie zu sein. Die Anthropologiekritik stößt nämlich dort, so schreibt er, auf eine unüberwindliche Grenze, wo die Ableitung der Prinzipien der Moralität aus bloßer Naturerkenntnis des Menschen (als eines partikularen Wesens) nicht geleistet werden kann:

Die »Besonderheit des Menschen tut sich ihr selbst (der Philosophie) nur vom Gedanken des Zwecks an sich her kund; sie tut sich ihr selbst als Zweck an ihr kund [...] als unendlicher Selbstzweck [...], so erklärt sich, daß, trotz der Kritik am Anthropologismus [...], der Mensch das einzige *Beispiel*, der einzige Fall eines vernünftigen Wesens ist, der zitiert werden kann, wenn rechtmäßig der Universalbegriff des vernünftigen Wesens vom Begriff des menschlichen Wesens unterschieden wird. Am Punkt dieser *Tatsache* erwirbt die Anthropologie all ihre Autorität zurück, die ihr bestritten worden war.«[46]

Ein letztes Beispiel für die unabweisbare Präsenz unbestimmt-bestimmender anthropologischer Größen (einer negativen Anthropologie) entstammt der Moralphilosophie, die Adorno einerseits verstärkt in die Frage nach der richtigen Politik übersetzt sehen möchte, andererseits – unter (selbstkritischem) Vorbehalt – auch an den Einzelnen adressiert: »Wir mögen nicht wissen, was das absolut Gute [...], ja nur [...], was das Menschliche und die Humanität sei, aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau.«[47]

---

45 | Vgl. Adorno, Minima Moralia, a.a.O., 255. Zu den Konjunktiven der Versöhnung vgl. G. Gamm, Philosophie als Schauplatz geistiger Erfahrung, Ringvorlesung: Kritische Theorie, Darmstadt 2003, unveröffentlicht.

46 | J. Derrida, Fines hominis, in: Ders., Randgänge der Philosophie, Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1976, 104.

47 | Adorno, Probleme der Moralphilosophie, a.a.O., 261. *Negative Anthropologie* meint also *nicht*, die problematischen Seiten des Menschen als seine menschliche Natur festzuschreiben: Sich aus Verträgen und Abkommen klammheimlich herauszuziehen, mit Gesetzen illegale Machenschaften zu legalisieren, mehr Gewinn zu erzielen als investiert wurde, eher bei sich selbst als bei anderen fünf gerade sein lassen, sich durch Täuschung in vorteilhafte Positionen zu hieven oder ein Wolf unter Wölfen zu sein usf.

Entsubjektivierung positiv

Unter dem Stichwort einer Entsubjektivierung des Subjekts wurde bislang die Kritik zusammengefasst, die Adorno (und die Kritische Theorie) an den übermächtigen Tendenzen spätkapitalistischer Gesellschaften üben, sie machen die Individuen tendenziell zu einem irrelevanten Faktor. In ästhetischen wie in moralphilosophischen Kontexten, aber auch in den *Meditationen zur Metaphysik* macht sein Denken von Entsubjektivierung noch einen anderen, in gewisser Weise entgegengesetzten Gebrauch. Der Entzug des Subjektiven gilt ihm hier als Bedingung der Möglichkeit, um in einem emphatischen Sinn überhaupt von ästhetischer Erfahrung oder moralischer Verpflichtung sprechen zu können. Es sind (ganz) andere, nicht subjektive Kräfte am Werk, die den Künstler produktiv und seine Kunst groß machen; die auch den, der sich moralisch verhält, bewegen, das Richtige zu tun.

In der Kunst geht es um die Produktivkraft »Selbstauslöschung«[48], in der Moral um vorreflexive oder nicht-ichliche Impulse, ohne die die Freiheit eines Willens eine Chimäre bliebe. Selbst das philosophische Denken, das mehr sein will als bloße Begriffsklauberei, ist ohne ein das intentionale Subjekt entmächtigendes Moment: eine »Determination« durch die Sache, nicht zu denken. Spontanität ist nicht »einfach mit bewusster Tätigkeit« gleichzusetzen.[49] ›Metaphysische Erfahrungen‹ wie einschießende Augenblicke unbeschreiblichen Glücks bedeuten nichts, wenn sie nicht in einem Nicht-Subjektiven, d.h. in einem Materiellen fundiert wären, wenn sie sich nicht an einem Ding- oder Sachhaften, dem unverwechselbar Besonderen einer Landschaft oder eines Geschmacks, eines Ortes oder Bildes entzündeten: »Keine Hoffnung ist ohne Stillung der Begierde...«, kein Glück ohne Momente der Befreiung von sich selbst, ohne die »Suspension des Ichs« als einer durch das (gesellschaftliche) Individuationsprinzip konstituierten Person.[50] »Ich« oder »Person« sind in den Augen Adornos auch und vornehmlich Narrative eines Zwangs- und Zensurzusammenhangs, dessen Auflösung erst Offenheit ermöglicht.[51] Adorno unterzieht das Subjekt einer radikalen Kritik, besteht aber darauf, dass nicht auf es verzichtet werden: seine »Rettung« nicht ohne seine »Befreiung« aus den überholten, angst- und notdurchwirkten Lagen kapitalistischer Selbst- und

---

48 | Adorno, Noten zur Literatur II, a.a.O., 76. Der »Gehalt eines Kunstwerks [beginnt] genau dort, wo die Intention des Autors aufhört.« Adorno, Noten zur Literatur III, a.a.O., 20.

49 | Vgl. Adorno, Eingriffe, a.a.O., 12.

50 | Vgl. Adorno, Noten zur Literatur I, a.a.O., 121.

51 | »In der Welt des selbstherrlichen und sich in sich selbst befestigenden Menschen wäre das Bessere allein, die Klammer der Identität zu lockern und nicht sich zu verhärten.« Adorno, Noten zur Literatur III, a.a.O., 29.

Gesellschaftsverhältnisse vonstatten gehen kann. In Eichendorffs Lyrik findet er diesbezüglich Andeutungen. Sie erhebt »als Preisgabe an die Impulse der Sprache, stummen Einspruch gegen das dichterische Subjekt.«[52]

Ohne näher auf die positive Bedeutung, die die »Suspension des Ichs« für metaphysische Erfahrung und künstlerische Schaffen hat, eingehen zu können, soll ihr abschließend auf dem Feld der Moralphilosophie und der politischen Philosophie nachgegangen werden: »Vielleicht wären freie Menschen auch vom Willen befreit.«[53]

Vor-ichlicher Impuls und gesellschaftliche Praxis, die Idee der Freiheit

In seinen Überlegungen zu Kants Moralbegriff vertritt Adorno die Auffassung, ein Verständnis von Moral bleibe unvollständig, wenn der »somatisch-mimetische Impuls« keine Berücksichtigung fände. Ohne dieses, auf Geist nicht reduzierbare, natürlich-leibhaftige Moment, bei Adorno »das Hinzutretende«, kann es keine Willenshandlung geben.[54] Im Bewusstsein der Schwierigkeit einer widerspruchsfreien Begründung der Moral geht es ihm um Spurenelemente einer Erfahrung, die von einer kognitivistisch beschränkten Moralphilosophie leichtfertig übergangen bzw. auf eine rational bedenkliche Weise aufgelöst werden.

Dieses Moment repräsentiert einen vor-ichlichen Impuls, der gleichwohl zu einem umfassenden Verständnis von Willensfreiheit und Autonomie dazugehört. Mit ihm ragt ein impulsives, äußeres, ja »vorrationales« Moment in die Willenshandlung hinein. Adorno will jenen Impuls nicht gegen die Rationalität des Normativen ausspielen, sondern in seinem prekären Zusammenhang mit dem »Intramentalen« durchsichtig machen – ein Moment vielleicht, bei dem man an ein ›Mitempfinden‹ denken kann, ohne darauf wie Schopenhauer gleich eine Moral zu gründen, das ein Moment des ›Naturhaften‹ enthält, welches weder ganz ›blind‹, noch ›bloß unterdrückte‹ Natur ist. Dieses vorreflexive Moment ist weder bloß naturdeterminiert, noch rein durch die Intentionen des Bewusstseins gesteuert, es erlaubt dem Subjekt, obwohl es in die Objektsphäre hineinreicht, die Erfahrung von Freiheit. Die moralischen Impulse treten angesichts konkreter Herausforderungen an das moralische Gefühl und die Vernunft zutage.

52 | Adorno, Noten zur Literatur I, a.a.O., 121. Ein weiteres, tragendes Motiv, das an dieser Stelle zu nennen wäre, ist das »Eingedenken der Natur im Subjekt«, das Adorno zur Basis jeglicher »Humanität« erhebt. Vgl. Adorno, Noten zur Literatur III, a.a.O., 29.

53 | Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., 259.

54 | Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., 224, 219ff., 356.

»Moralische Fragen stellen sich [...] bündig in Sätzen wie: Es soll nicht gefoltert werden; es sollen keine Konzentrationslager sein. [...] Bemächtigte sich aber ein Moralphilosoph jener Sätze und jubelte, nun hätte er die Kritiker der Moral erwischt: auch sie zitierten die von Moralphilosophen verkündeten Werte, so wäre der bündige Schluss falsch. Wahr sind die Sätze als Impuls, wenn gemeldet wird, irgendwo sei gefoltert worden. Sie dürfen sich nicht rationalisieren; als abstrakte Prinzipien gerieten sie sogleich in die schlechte Unendlichkeit ihrer Ableitung und Gültigkeit.«[55]

Wahr – wenn überhaupt ein richtiges Leben im falschen möglich sein sollte – sind Handlungen als »Impuls«, die in einem Moment an die Selbstlosigkeit erinnern, in dem man beinahe bewusstlos tut, was die Not des Anderen moralisch zu tun gebietet.[56] Darauf zielt Adorno ab, wenn er schreibt: »Human sind die Menschen nur dort, wo sie nicht als Person agieren.«[57]

Das Freiheitsproblem freilich stellt sich in vollem Umfang nicht auf der Ebene der Willensfreiheit des Einzelnen, dort ist es »nicht einmal möglich zu denken«[58]; es findet seine Grundlegung erst im Rahmen einer kritischen Theorie des sozialen Systems, die fragt, ob die Strukturen und Prozesse auf dem gesellschaftlichen Niveau, worin die Institutionen eingebettet sind, die Autonomie der Subjekte befördern, ihre Freiheitsrechte und -spielräume sichern, Partizipationschancen und Optionen auf Glück mehren sowie solidarische und wechselseitig anerkennende Beziehungen unterstützen: »Freiheit, die allein in der Einrichtung einer freien Gesellschaft aufginge.«[59]

Es ist nach Ansicht Adornos grundsätzlich falsch, Freiheit individualistisch »lediglich als eine Qualität der Subjektivität« zu betrachten. Entscheidend ist, »wie weit wir überhaupt fähig sind, durch das, was wir selbst als subjektiv formal Freie tun, die übermächtig strukturierte institutionelle Wirklichkeit zu bestimmen.«[60]

Die Einrichtung einer Gesellschaft verdient das Prädikat ›frei‹ nur insoweit, wie sie die Willensfreiheit der einzelnen Individuen fördert. Ist es in den sozialen Strukturen, den Institutionen und Interaktionsformen, in denen es lebt, nicht frei, kann man die Gesellschaft unmöglich eine freie nennen: »Das Individuum ist gewissermaßen der Prüfstein der Freiheit.«[61] Umgekehrt kann dem Einzelnen nur insoweit Verantwortung für den allgemeinen Lebenszu-

55 | Ebd., 279. Vgl. dazu: G. Gamm, Philosophie im Zeitalter der Extreme. Eine Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert, Darmstadt 2009, 270-277.
56 | Vgl. Adorno, Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit, a.a.O., 333.
57 | Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., 272.
58 | Adorno, Probleme der Moralphilosophie, a.a.O., 262.
59 | Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., 270.
60 | Adorno, Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit, a.a.O., 282.
61 | Ebd., 247.

sammenhang aufgebürdet werden, als er in der Lage ist, »die Verhältnisse, die in [seinen] Bereich der Verantwortung fallen, tatsächlich zu bestimmen.«[62] Die Kritik der verwalteten Welt ist eine unabdingbare Voraussetzung der Ethik.

Zuletzt hängt es auch in der Demokratie und ihren auf dem Prinzip der Gewaltenteilung beruhenden Institutionen vom hochgeschätzten Selbst eines jeden in der ersten Person Singular ab: einem selbstbewussten Individuum, das für seine Freiheit und Unabhängigkeit selbst Sorge zu tragen hat. ›Demokratie‹ fordert geradezu die zur Mündigkeit veranlagte Person, insbesondere dann, wenn entgegen der übermächtigen Tendenz, sich in fast allen Lebensbereichen vertreten und von Verantwortung absolvieren zu lassen bzw. lassen zu müssen, der Wille zur Fortdauer dieser überaus komplizierten und von Ermüdungsbrüchen bedrohten Gesellschaftsform ständig neu befeuert werden muss. Erziehung und Bildung können in Grenzen der »Liquidation des Ichs« entgegenwirken; nicht nur durch das Bewusstmachen jener Mechanismen, die zu Rassevorurteilen und totalitärer Herrschaft geführt haben. »Aufarbeitung der Vergangenheit als Aufklärung ist wesentlich solche Wendung aufs Subjekt, Verstärkung von dessen Selbstbewusstsein und damit auch von dessen Selbst.«[63]

Diese, zum Schluss angestellten Überlegungen zeigen, dass die eminent praktischen Fragen nach der Organisation und Legitimation sozialer Ordnungen selbst noch den Rahmen der Gesellschaftstheorie und der politischen Philosophie sprengen. Sie haben eine unverkennbar metaphysische Dimension. Sobald nämlich Fragen nach Vernunft und Geschichte, nach Freiheit und Gerechtigkeit aufgeworfen werden, kommen Gesichtspunkte ins Spiel, die über das, was wir definitiv wissen/sagen können, deutlich hinausgehen. Keine philosophische Betrachtung kann das verdrängen. Nur konsequent beendet Adorno sein Hauptwerk, die *Negative Dialektik*, mit »Meditationen zur Metaphysik«.

Ihr Charakteristikum ist es, eine *Metaphysik von unten* zu sein. Adorno versucht sie (im Augenblick ihres Sturzes) dort zu retten, wo sie nach Auskunft der Tradition überhaupt kein Daseinsrecht hatte: in der Erfahrung. Metaphysik geht danach nicht über Erfahrung hinaus, sondern eröffnet nur das richtige Verständnis der in ihr liegenden Welt.

Die philosophisch-literarische Textsorte ist daher wie bei »Glück und vergeblichem Warten«, bei »Sterben heute« und vergleichbaren, durch »Fehlbarkeit und Relativität« ausgezeichneten Gegenständen nicht, wie das zeitgenössisch verluderte Bewusstsein glaubt, die »Theorie«, sonden die »Meditation«.

62 | Ebd., 281.

63 | Th. W. Adorno, Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker, Frankfurt a.M. 1970, 28.

Vom Verschwinden des Menschen

Günther Anders' negative Anthropologie

Rüdiger Zill

Kritik der traditionellen Philosophischen Anthropologie

Das Vorwort des zweiten Bands seiner *Antiquiertheit des Menschen* beginnt Günther Anders 1980 mit der programmatischen Erklärung, er sei: »ebenso wie der erste, eine Philosophie der Technik. Genauer: *eine philosophische Anthropologie im Zeitalter der Technokratie*.«[1] Wie kann es dann sein, dass eines der darin enthaltenen Essays den Titel »Die Antiquiertheit der philosophischen Anthropologie« trägt? Ironisiert Anders sein eigenes Unternehmen, oder geht es hier um zwei verschiedene Arten der Anthropologie?

In dem vom Autor auf 1979 datierten Essay wendet Anders sich gleichermaßen gegen die Philosophie Martin Heideggers und die philosophische Anthropologie. Was Heidegger, obwohl er die philosophische Anthropologie eigentlich modisch verspottet habe, mit ihr teile, sei die Frage »Was ist der Mensch?« oder auch »Wer ist der Mensch?«, also die Frage nach dessen *Wesen*.[2] Hier nun

---

1 | Günther Anders, Die Antiquiertheit des Menschen II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München 1980, 9 (im Folgenden zitiert als AM II).

2 | Dass Anders die Gemeinsamkeiten zwischen Heidegger und der philosophischen Anthropologie schon seit längerem im Blick hat, kommt auch in einem ausführlicheren, von ihm nie publizierten Manuskript zum Ausdruck. Es trägt den Titel »Trotz-Philosophie: ›Sein und Zeit‹. Heidegger und die Geschichte des Nihilismus. Zu Heidegger und Philosophische Anthropologie« und ist zwischen 1936 und 1950 im Exil geschrieben worden (jetzt postum publiziert in: Günther Anders, Über Heidegger, hg. v. Gerhard Oberschlick, in Verbindung mit Werner Reimann als Übersetzer, mit einem Nachwort von Dieter Thomä, München 2001, 116-277, im Folgenden zitiert als ÜH). In einem anderen Manuskript, komponiert aus Notizen, die Ende der zwanziger Jahre entstanden und Mitte der fünfziger Jahre überarbeitet worden sind, heißt es deutlicher noch, dass in die Philosophische Anthropologie »auch Heidegger hineingehört.« Günther Anders, Die Kir-

setzt auch gleich Anders' zentrale Kritik an der traditionellen Anthropologie an. Denn, so wendet er ein, diese Frage mit der Benennung einer einfachen *differentia specifica* zu beantworten, durch das, was den Menschen von anderen Wesen, »deren Vorkommen ganz kontingent ist«, unterscheide, sei »philosophisch infantil«. Es gehe denen, die so fragen, wohl eher um die »spezifische Mission im Universum«. Diese Frage unterstelle immer auch einen Schöpfergott, der den Menschen auf diese Mission geschickt habe, der Atheist könne sie nicht stellen. (AM II, 128)

Darüber hinaus sei die Frage danach, was oder wer der Mensch sei, von unüberbietbarer Selbstgefälligkeit, denn keine andere Spezies konfrontiere man mit solch einem Ansinnen: »Würde man fragen: *›was ist das Pferd?‹*, also ›philosophische Hippologie‹ treiben? Oder gar' kierkegaardisch: *›Wer bist du, Pferd?‹* Hätte Scheler, der bekanntlich ein Buch ›Die Stellung des Menschen im Kosmos‹ geschrieben hat, auch eines unter dem Titel ›Die Stellung des Pferdes im Kosmos‹ geschrieben?« (AM II 129, vgl. in diesem Sinne auch AM I 33)

Im Grunde, so meint Anders schon in einigen frühen Notizen aus den zwanziger Jahren, sei das ein Rückfall in vorkopernikanisches Denken, denn es setze immer noch voraus, dass dem Menschen im Universum eine Sonderstellung zukomme, eine Position, die längst nicht nur durch Kopernikus, sondern in seiner Nachfolge auch durch Darwin, Marx und Freud widerlegt worden sei. Eine solche Philosophie sei natürlich verführerisch, nicht zuletzt weil auch diejenigen, denen diese Dezentrierungen durchaus bewusst sind, sie dennoch in gewisser Hinsicht nicht verinnerlicht haben: Wir wissen von ihnen, fühlen sie aber nicht. Damit sind die Theoreme der Philosophischen Anthropologie und der Heidegger'schen Daseinsanalytik letztlich Symptome einer allgemeineren Insuffizienz. »Und zwar«, so behauptet Anders mit einer selbst wieder anthropologisch klingenden Sentenz, »ganz deutliche und ganz üble Symptome dafür, daß *wir der Tatsache unserer eigenen kosmischen Irrelevanz nicht gewachsen sind; daß wir, die im Infiniten ganz Unauffindbaren, zu feige sind, zu wenig Zivilcourage besitzen, um die, seit Kopernikus eigentlich gebotene Bescheidenheit zu erlernen.*« (KS 37)

Was Anders dagegen setzt, ist »negative Anthropologie«. Bereits 1929 habe er den Menschen in einem Vortrag als das *»nichtfestgelegte, das indefinite Wesen gesehen«* (AM II 129).[3] Dieser Gedanke war sicher nicht neu, in nuce steckt er

schenschlacht. Dialoge mit Hannah Arendt und ein akademisches Nachwort. Mit einem Essay von Christian Dries, hg. v. Gerhard Oberschlick, München 2011, 35 (zit. als KS).

3 | »Die Weltfremdheit des Menschen«: Das Manuskript zu Lebzeiten wie veröffentlicht worden, eine französische Übersetzung erschien aber – damals noch unter Anders' ursprünglichem Namen »Günther Stern« – in zwei Teilen in der Zeitschrift *Recherches Philosophiques*, vgl. Günther Stern, »Une Interprétation de l'Aposteriori« (1934), ders., »Pathologie de la liberté« (1936).

schon in dem Mythos, den Protagoras bei Platon von der Entstehung der Kultur erzählt (*Prot.* 320cff.). Und Sartre hat sich wohl nicht zuletzt durch Anders zu einem vergleichbaren Grundgedanken anregen lassen.[4] Zum Markenzeichen ist die Definition des Menschen als nicht festgelegten Wesens aber ausgerechnet durch die Philosophische Anthropologie Arnold Gehlens geworden. Anders hat das mit einiger Verärgerung bemerkt und für sich das Prioritätsrecht proklamiert.[5]

Dass die menschliche Natur im Gegensatz zu der von Tieren indefinit, also nicht instinktgeleitet sei, ist nun zwar eine Definition, die der junge Stern vertritt – für den älteren Anders ist sie zwar nicht falsch, aber auch nicht mehr hinreichend, denn gerade eine Definition des Menschen in Abgrenzung zum Tier scheint ihm verfehlt (AM I 327). Denn sie ist nicht nur Hybris; »negative Anthropologie« meint auch gerade etwas, das über die Opposition zum Animalischen hinausgeht und das spezifisch für seine geschichtlich gewordene Situation ist. Heute muss der Mensch nämlich in Abgrenzung nicht zu anderem Organischen, sondern zu seinen Produkten definiert werden, jenen Dingen und Maschinen, die ihn nicht nur be-, sondern am Ende auch verdrängen – zum Verschwinden bringen. Philosophische Anthropologie ist damit vollends unzeitgemäß, eben »antiquiert«:

»Die Frage der philosophischen Anthropologie nach dem ›Wesen des Menschen‹, mit der wir heute Achtzigjährigen aufgewachsen waren (Scheler), und die auch ich noch aufgenommen hatte, freilich bereits, um sie radikal mit der Antwort: *›Das Wesen des Menschen besteht darin, daß er kein Wesen hat‹* zu verwerfen, diese Frage könnte einmal, wenn der Mensch als Rohstoff ad libitum benutzt werden würde, vollends sinnlos werden.« (AM II, 24f.)

Und folgerichtig ist die Anders'sche negative Anthropologie nur zusammen mit einer Technikphilosophie denkbar. Auch in dieser engen Verknüpfung von

---

4 | Vgl. Christophe David, »Falsche Zwillingsbrüder. Günther Anders und Jean Paul Sartre«, in: Dirk Röpke, Raimund Bahr (Hgg.), Geheimagent des Masseneremiten: Günther Anders, St. Wolfgang 2002, 89-111.

5 | Implizit schon in Günther Anders, Die Antiquiertheit des Menschen I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution (1956), München 1980, 327, Anm. zu S. 33, explizit in der Einleitung zu Günther Anders, Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur, München 1984, XV (im Weiteren: MW). Anders hat es nach seiner Remigration aus den USA explizit abgelehnt mit Gehlen in Kontakt zu kommen und wirft sogar Adorno vor, er habe mit ihm, der »als Erwachsene(r) den Nazismus lauthals mitgemacht« habe, einen »Burgfrieden« geschlossen. Günther Anders, Brief an Theodor W. Adorno vom 27.8.1963, in: Adorno. Eine Bildmonographie, hg. v. Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a.M. 2003, 276-280, hier 278.

Technik und Anthropologie scheint eine Parallele zu Gehlen zu bestehen, doch ist die Konstellation eine ganz andere. Bei Anders besteht die Technikphilosophie im Kern aus einer Verdinglichungskritik, das heißt: Die Anthropologie wird nicht durch die Technikphilosophie ergänzt, sondern genau genommen von ihr ersetzt. Aus einer Philosophie der Freiheit wird eine der Unfreiheit.

Auf dem Weg zur negativen Anthropologie

Den ersten Band seines Hauptwerks, der *Antiquiertheit des Menschen*, hat Günther Anders seinem Vater, dem Psychologen William Stern, gewidmet. Dort heißt es zur Begründung:

»Vor genau einem halben Jahrhundert, im Jahre Neunzehnhundertsechs, veröffentlichte mein Vater William Stern, damals um zwanzig Jahre jünger und um Generationen zuversichtlicher als heute sein Sohn, den ersten Band seines Werkes ›Person und Sache‹. Seine Hoffnung, durch den Kampf gegen eine impersonalistische Psychologie die ›Person‹ rehabilitieren zu können, hat er sich nur schwer rauben lassen. Seine persönliche Güte und der Optimismus der Zeit, der er angehörte, verhinderten ihn lange Jahre, einzusehen, daß, was die ›Person‹ zur ›Sache‹ mache, nicht deren wissenschaftliche Behandlung ist; sondern die faktische Behandlung des Menschen durch den Menschen.« (AM I, V)

Dieser Verweis auf den Vater bedeutet mehr, als auf den ersten Blick erscheint. Auch wenn der biographische Hintergrund nichts über die Erklärungskraft einer Theorie verrät, so macht er doch auf Sensibilitäten des Autors aufmerksam, die helfen, die Theorie zu verstehen.[6] Günter Stern, so der eigentliche Name von Anders – das Pseudonym, unter dem er berühmt geworden ist, beginnt er erst seit den dreißiger Jahren zu benutzen –, hatte einen lang zurückreichenden bildungsbürgerlich-humanistischen Familienhintergrund. Schon sein Urgroßvater Sigismund Stern war ein zu seiner Zeit durchaus beachteter Autor. Er studierte bei Schleiermacher und wurde über die *Vorläufige Grundlegung zu einer Sprachphilosophie* (1835) promoviert. 1840 folgte ein *Lehrbuch der allgemeinen Grammatik*. Später verfasste er vor allem Bücher über deutsche Geschichte und zur Situation des Judentums. Anders' Eltern waren die Psychologen William und Clara Stern. Eine ihrer ersten gemeinsamen Arbeiten war eine Studie zur Kindersprache, deren empirisches Material vor allem aus

6 | Zum Biographischen vgl. Elke Schubert, Günther Anders in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1992, Konrad Paul Liessmann, Günther Anders. Philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolutionen, München 2002, 14-29, Christian Dries, Günther Anders, München 2009.

privaten Langzeitbeobachtungen bestand, aus täglichen Protokollen, die das Ehepaar von den Fortschritten ihrer drei Kinder Hilde, Eva und Günther machte.[7] Günther Anders selbst hat dann neben Ernst Cassirer auch seinen Vater unter seine ersten Lehrer gezählt, später kamen Martin Heidegger und Max Scheler hinzu, vor allem aber Edmund Husserl, der ihn schließlich 1923 promoviert hat.

Günther Stern begann durchaus als traditioneller Philosoph, als ein Denker, der auf eine große, in sich zusammenhängende Theorie zielte. So bemerkt er noch Jahrzehnte später, dass er in den dreißiger Jahren, als er an seinen ersten längeren Texten wie der *Pathologie de la liberté* schrieb, eine »systematische philosophische Anthropologie«, die ihrerseits wieder in eine Naturphilosophie eingebettet war, im Auge hatte.[8]

Systemische Philosophie und Philosophie als Aktion

Noch in seinen späteren Büchern betont Günther Anders immer wieder gern »den strengen systematischen Zusammenhang«[9] seiner Arbeiten. Dieser Anspruch schlägt sich jedoch nicht im Stil seiner Texte nieder. Alle Bücher, die nach seiner Remigration aus den USA in den frühen fünfziger Jahren (er ließ sich allerdings nicht in einem der beiden Deutschland, sondern in Wien nieder) entstanden sind, haben einen deutlich essayistischen, zuweilen sogar aphoristischen Charakter. Sie entfalten bei allem ernsten politischen und zeitdiagnostischen Anspruch immer auch etwas Spielerisches. Sprache war für Anders nicht nur ein Informationsmittel, sondern mindestens ebenso sehr das Material, mit dem er arbeitete, aus dem gedankliche Pointen zu entwickeln waren.[10] So sind seine Texte gegen den ersten Anschein oft experimentell, ein Systemaufbau scheint ihnen fremd.

---

7 | Vgl. Clara und William Stern, Die Kindersprache. Eine psychologische und sprachtheoretische Untersuchung, Leipzig 1908, 1928[4], vgl. dazu auch Heike Behrens, Werner Deutsch, »Die Tagebücher von Clara und William Stern«, in: Werner Deutsch (Hg.), Über die verborgene Aktualität von William Stern, Frankfurt a.M. u.a. 1991, 19-37. Besonders der sich durch die Familiengeschichte ziehende Fokus auf Sprachtheorie ist für Anders, der immer auch aus der Sprache heraus philosophiert hat, bedeutsam und wenig beachtet.

8 | Günther Anders antwortet. Interviews und Erklärungen, hg. v. Elke Schubert; mit einem einleitenden Essay von Hans-Martin Lohmann, Berlin 1987, 27.

9 | Günther Anders, Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge, München 1970, 15 (im Folgenden zitiert als BM), vgl. a. AM II.

10 | Vgl. dazu Rüdiger Zill, »Ein Laboratorium der Sprache. Philosophie zwischen Alltag und Jargon«, in: ders. (Hg.), Ganz Anders? Philosophie zwischen akademischem Jargon und Alltagssprache, Berlin 2007, 169-193, hier 185-191.

Und auch dafür finden sich bei Anders durchaus gute Gründe. Zunächst einmal praktische: Die politischen Ereignisse hätten ihn, so bemerkt er rückblickend in einem späten Interview, davon abgebracht, und »die Forderung des Tages, die zu einer ›Forderung der Jahre‹ wurde, nahm mich von morgens bis abends in Anspruch.«[11] Anders fühlt sich als Autor in gefährlicher Zeit, bedrängt von den Schrecken einer Gegenwart, die Auschwitz und Hiroshima hervorgebracht hat. Wer dagegen anarbeiten will, dem bleibt keine Muße, seine Gedanken der fast ästhetischen Disziplin eines Systembaus zu unterziehen. Mehr noch: Es ist überflüssig sich überlegen zu wollen, ob die Welt ein Ganzes darstellt, etwas das die Voraussetzung wäre für eine systemische Theorie der Welt. Es geht heute

»nämlich im Vulgärsinne der Redensart, ›ums Ganze‹ [...]: nämlich um das Sein oder Nichtsein, um den Weiterbestand der Welt, gleich ob diese nun ein Ganzes ist oder ein ›Unganzes‹. Wenn es heute einen Sinn hat, die Welt ›eine ganze‹ zu nennen, so nicht aus dem positiven Grunde, weil alle ihre Teile zusammen einen erfreulich geordneten und schmucken ›Kosmos‹ darstellten, sondern allein aus dem negativen, nämlich deshalb, weil sie von uns im ganzen zerstört werden kann und weil sie als ganze durch den Untergang jeder ihrer Teile untergehen kann.« (BM 16)

Dieses Zitat verweist nicht zuletzt auf die klassische Systemvorstellung, nach der eine Theorie vor allem deshalb systematisch sein kann und muss, weil sie eine Wirklichkeit abbildet, die ihrerseits als Einheit – und zwar eine in sich geordnete Einheit, einen Kosmos – konstituiert ist. Diesem traditionellen Systembegriff misstraut Anders aber ebenfalls, denn ob die Welt je solch ein Kosmos war, hält er keinesfalls für ausgemacht. Damit gibt es neben dem pragmatischen auch einen theoretisch-ontologischen Grund für sein essayistisch-fragmentarisches Schreiben. Wenn es nämlich völlig offen ist, ob der detailreiche Schatz des Empirischen in ein System passt, dann ist solch ein Theoriebau eigentlich »eine Art von Vergewaltigung der Fülle des Wirklichen; da es sein[e] Kraft grundsätzlich aus einem Minimum von Prinzipien zieht, sperrt es systemfremde Inhalte ab« (BM 15).

Glaubt man den frühen Dialogen mit seiner damaligen Ehefrau Hannah Arendt, Gespräche, die Anders in den achtziger Jahren aus alten Notizen rekomponiert hat, dann hat er diese radikale Vorstellung von der Zerfallenheit der Welt schon als junger Autor verfochten. Arendt gegenüber bezeichnet er sich nicht nur als Atheisten, sondern auch als Akosmisten, als einen nominalistischen Denker, für den »Welt« nur ein Dachwort sei, unter dem monadenhafte Dinge gefasst werden, die nichts voneinander wissen, für die es aber auch keine prästabilierte Harmonie gebe (KS 13-19, vgl a. ÜH 126f.).

11 | Günther Anders antwortet, a.a.O., S. 27.

Anders ist im Herzen ein Verdinglichungs- und Entfremdungstheoretiker; und dazu passt seine grundsätzliche Abneigung gegen das System. Er unterschreibt, dass die Form hier durchaus die Botschaft sei, die Verwendung der Kategorie »System« also eine ebenso ungedeckte wie problematische Vorentscheidung treffe:

»Letztlich ist ›System‹ vermutlich eine Kategorie der praktischen Vernunft, die heimlich in die ›theoretische Vernunft‹ herübergeschmuggelt worden ist; nein, noch nicht einmal eine der ›praktischen Vernunft‹, sondern eine der *Praxis*. Denn diese ist insofern ›systematisch‹, als sie versucht, sich die jeweilige Umwelt untertan zu machen und über diese so total zu verfügen, daß sie sich von jeder Stelle mit jeder anderen in Verbindung setzen kann, kurz: diese so zu beherrschen, als wäre sie, was das griechische Wort systema bedeutet, etwas Hergestelltes, bzw. Zusammengestelltes.« (BM 15)

Diese Skepsis gegenüber dem System eint Anders übrigens mit Zeitgenossen wie Theodor W. Adorno.

Wenn Anders nun doch von einem systematischen Zusammenhang seiner Arbeiten spricht, dann nicht in dem Sinne, dass das System einen vorgängigen Rahmen bilde, in den die empirischen Tatsachen hineingepresst würden. Vielmehr betont er, dass er immer von den konkreten Erscheinungen ausgehe, »sei es von der Erfahrung der Arbeit am laufenden Band, sei es von der in Automationsbetrieben, sei es von denen auf Sportplätzen«; seine Texte zeichneten sich durch einen »aller Konstruktion abholde[n] *›plein air‹-Charakter*« seines Theoretisierens aus, sie seien »*Gelegenheitsphilosophie«* (AM II, 10).

Der Systemzusammenhang dieser »Funde« ergebe sich aber hinter dem Rücken des Autors, sie bilden eine »Systematik après coup«, die dem Autor selbst erst nachträglich bewusst geworden sei. Diese erscheinende Systematik beruht nun aber nicht auf der kosmosartigen Struktur der Welt, über die er schreibt, sondern darauf, dass die von ihm untersuchten Phänomene alles »Teile und Varianten eines einzigen Zusammenbruchs sind«, sie sind, wie er es auch nennt, negativ systematisch (BM 16).[12]

Dennoch wäre es sicher übertrieben, hier nun doch einen Systemwillen am Werk zu sehen. Selbst das von Anders so betonte negativ Systematische – oder sagen wir vielleicht treffender: dies Systematische in der Negativität – ist in gewisser Hinsicht noch ein Selbstmissverständnis. Eher schon trifft auf ihn selbst zu, was er Heidegger zugeschrieben hat, dass für diesen »Philosophie kein Lehrgebäude darstellt, sondern eine Aktion«.[13] Und in der Tat bezeichnet

12 | Diese Formulierung erinnert nicht nur stark an Adorno, Anders macht hier auch ausdrücklich eine Referenz an seinen Rivalen, der sich seinerseits in seinem *Jargon der Eigentlichkeit* positiv auf Anders Heidegger-Kritik bezogen hat.

13 | Günther Anders, »Nihilismus und Existenz« (1946), in: ÜH 39-71, hier 43.

Anders auch selbst seine eigene Arbeitsweise gelegentlich als »Aktion des Philosophierens« (BM I, 11).

Die Einheitlichkeit, die ex post darin erscheint, ist dann eine, die aus dem Stil dieser Aktion, der Art und Weise zu denken und mit Sprache umzugehen, entsteht. In dieser Philosophie als Aktion erweist sich Anders bisweilen sogar als ausgesprochen idiosynkratischer Denker, der selbst seine Minimalanforderung für das System – »Nichtwidersprüchlichkeit genügt durchaus« (AM II, 11) –, bewusst oder unbewusst, ignoriert. Und das meint nicht nur die »Übertreibung als Methode« (AM I, 15), von der er selbst spricht.

Das Widersprüchliche an Anders' Thesen ist dabei keineswegs Resultat einer Denkentwicklung. Sicher finden wir in seinen Schriften auch Verschiebungen, die auf einer Entwicklung seiner Gedanken beruhen. Das Idiosynkratische des Stils ist aber ein wesentlicher Zug seines Schreibens, und das auch innerhalb einzelner Phasen.

Entwicklungszusammenhang: Vom Menschen ohne Welt zur Welt ohne Menschen

Dennoch ist es sinnvoll, die Anders'schen Texte nicht als einheitliches Werk zu lesen, sondern ein Stück weit auch in ihrer Entwicklung zu betrachten. Anders hat sein eigenes Denken selbst historisiert, indem er rückschauend einen Bruch diagnostiziert: Der Bruch sei durch ein historisches Ereignis markiert – den Abwurf der Atombomben über Hiroshima und Nagasaki – und zeige sich in seinen Schriften zum ersten Mal deutlich in den fünfziger Jahren mit der *Antiquiertheit des Menschen*. Gehe es darin und in allen Büchern, die darauf folgen, vor allem um die Bedrohung der Welt, die in einer Welt ohne Menschen resultieren würde, resümiert Anders alle seine vorhergehenden Schriften unter dem Stichwort »Mensch ohne Welt«.[14]

Diese Formel eines »Menschen ohne Welt« wird im Weiteren spielerisch entwickelt, um ihre verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten auszuloten und in ihrer Vernetzung ex post einen (systematischen) Bezug zwischen seinen früheren Schriften herzustellen. Anders identifiziert dabei vier verschiedene Bedeutungsvarianten dieses Menschen ohne Welt. Das Modell für die erste ist der Arbeiter. Hier benutzt er die klassische Marx'sche Formulierung, dass der Arbeiter im kapitalistischen Produktionsprozess von seinen Arbeitsmitteln und vor allem den Arbeitsprodukten getrennt sei. Der Arbeiter verkaufe seine Arbeitskraft; alles, was durch sie entstehe, entfremde sich von ihm, weil es

14 | Günther Anders, Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur, München 1984, XI (im Weiteren MW), an diese Selbstbeschreibung knüpft auch Ludger Lütkehaus, Schwarze Ontologie. Über Günther Anders, Lüneburg 2002, an.

nicht ihm gehöre, sondern von dem Kapitalisten in den Warenkreislauf eingebracht werde. Arbeiter sind Menschen, die in einer Welt leben müssen, »*für* die sie zwar gemeint, verwendet und ›da‹ sind, deren Standards, Abzweckungen, Sprache und Geschmack aber *nicht die ihrigen,* ihnen nicht vergönnt sind.« (MW XI)

Dieser Weltverlust steigert sich noch einmal, wenn der Arbeiter nun auch noch die Möglichkeit verliert, seine Arbeitskraft zu betätigen. Modell für den Menschen ohne Welt in der zweiten Variante ist somit der Arbeitslose. Natürlich ist in beiden Varianten nicht *der* Mensch schlechthin weltlos, sondern es sind bestimmte Menschen. Anders misstraut ohnehin jenen Pauschalurteilen, die meinen, sie könnten von *dem Menschen* Aussagen treffen. In der Regel sind es haltlose Verallgemeinerungen, die sich selbst zum Vorbild nehmen. Und da solche Aussagen meist von Philosophen kommen, sind es deren *deformations professionelles,* die hier zu Charakteristika der Menschheit schlechthin werden:

»Zahnärzte oder Matrosen oder Gewerkschaftsangestellte brauchen wahrhaftig nicht zu ›cogitare‹, um sich der Realität ihrer selbst und der Welt zu vergewissern; und keine Wäscherin oder Soubrette, von Müttern zu schweigen. Sie hat es ja nicht nötig gehabt, nach Fichteschem Rezept ihr ›Ich‹ oder ›Nicht- ich‹ zu setzen. In der Tat sind wir, wenn wir ›philosophische Anthropologie‹ treiben, nicht weniger komisch, als es Wäscherinnen wären, wenn sie den Menschen als ›animal lavans‹ definieren würden.«[15]

In dieser Selbstvergessenheit der Philosophen zeigt sich aber nicht nur dumme Egomanie, sondern auch eine Naivität, die missbraucht wird. Was die professionellen Denker im Zeichen des Singulars »der Mensch« behaupten, ist »*praktisch für die Inhaber der Macht, für die klassenmäßig Überlegenen*« (KS 38), denn damit wird den Entrechteten und Erniedrigten vorgegaukelt, »daß sich *irgendwie doch alles ›um sie drehe‹*« (KS 39). Es ist dieser »platonische Singular«, den die Herrschenden benutzen, um die Unterdrückten zu betrügen. Denn: »*›Der Mensch‹ ist, seinem Wesen nach, nicht arbeitslos, im Gegenteil: per definitionem ist er ja ein ›homo faber‹,* der unfähig wäre, den ihm durch den Machtanspruch der Definition in die Faust gedrückten Hammer aus der Hand zu legen.« (KS 40). Platonismus sei schon im Moment seiner Entstehung konservativ gewesen, er sei es heute immer noch – oder wieder.

Eine dritte Variante der Formel »Mensch ohne Welt«, für Anders sogar seine heutige Hauptbedeutung, bezeichnet den Menschen, der nicht nur von seinen Produkten, nicht nur von seinen Arbeitsmöglichkeiten, sondern von seiner ganzen ursprünglichen Umgebung entfremdet ist: den Heimatlosen.[16]

---

15 | Günther Anders, Ketzereien, München 1996, 93 (im Weiteren: K).

16 | Hier ließen sich starke Parallelen zum Denken anderer jüdischer Emigranten herausarbeiten, die durchaus eine Art Philosophie der Emigration ergeben, siehe dazu Zill:

Exilant zu sein, ist ein Schicksal, das Anders nicht nur zwischen 1933 und 1950 intensiv selbst erfahren musste – zunächst in Frankreich, dann aber vor allem in den USA –, sondern das er in seinen Tagebüchern und in den daraus extrahierten Aufsätzen und Monographien immer wieder auch thematisiert hat.[17]

Was das Leben des Emigranten auszeichne, seien nicht nur eine Reihe von Brüchen, die das Leben nicht mehr als ganzes erfahrbar und damit partiell auch nicht mehr erinnerbar sein lassen, sondern sei vor allem ein Mangel an Anerkennung, dem ein Mangel an Dasein folge: »Als unbezweifelbar *da* erfährt sich jeder von uns allein dann, wenn er von anderen als daseiend in Anspruch genommen wird. Im Unterschiede zum Cartesischen Cogito ergo sum müßte der im Leben faktisch geltende Seinsbeweis lauten: *Cogitor ergo sum* – ›man denkt an mich, also bin ich‹.« (TG 70)

Wenn die Exilanten diesem Status nicht durch vorschnelle Überidentifikation mit dem neuen Heimatland zu entgehen suchten, dann führe die existentielle Bindungslosigkeit zu einer »posthumen Pubertät«, einem nachträglichen Verlust des Erwachsenseins, der sich durch eine Weigerung, in seinem neuen Umfeld Verantwortung zu übernehmen, auszeichne. Auch sprachlich regrediere der Emigrant, denn in der neuen Sprache könne man vorerst nur stammeln, während aber gleichzeitig die Muttersprache abzubröckeln beginne.

Schließlich spielt Anders mit der Formel *Mensch ohne Welt* viertens auf den Menschen in seiner ontologischen Bedeutung an, das biologisch nicht festgelegte Wesen.

Vom Individuum zum Divisum

Der Paradigmawechsel vom Menschen ohne Welt zur Welt ohne Menschen wird zum ersten Mal in seinen Studien zur *Antiquiertheit des Menschen* deutlich sichtbar. Das 1956 publizierte Buch fällt in eine Zeit, in der die Philosophie der Technik zu einem zentralen Thema der Gegenwartsdiagnose wird. Im gleichen Jahr erscheinen Friedrich Dessauers *Der Streit um die Technik* (übrigens eine der wenigen noch ungebrochen technikoptimistischen Schriften) und Arnold Gehlens *Urmensch und Spätkultur*, dem er ein Jahr darauf als Über-

---

»Ein Laboratorium der Sprache«, 172-185; und ders., »Nomadentum als konkrete Utopie. Unterwegs zu einer Philosophie der Migration«, in: Susanne Klengel, Holger Sievers (Hg.), A terceira margem. Vilém Flusser und Brasilien, Würzburg 2008, 231-243.

17 | Vgl. das »Post festum« betitelte Kapitel der *Tagebücher und Gedichte*, das ursprünglich im Juli 1962 im *Merkur* erschienen ist und dort die Überschrift »Der Emigrant« trug (*Merkur* XVI 7, 601–622). Vgl. auch Günther Anders, Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens, München 1986 (im Weiteren LG).

arbeitung eines 1949 erstmals publizierten Buchs sein *Die Seele im technischen Zeitalter* folgen lässt. Zuvor schon waren Martin Heideggers immens einflussreicher Aufsatz »Die Frage nach der Technik« (1954) und Hans Freyers *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (1956) veröffentlicht worden.[18] Auch Hannah Arendts *The Human Condition* von 1958 (deutsch 1960 als *Vita activa*) kann man in gewisser Hinsicht dazu rechnen.

Obwohl die meisten dieser Texte von einer der Technik gegenüber abwehrenden Haltung durchzogen sind, war doch kaum einer in seiner Kritik so radikal wie Anders. Von der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen wandert nun der Fokus der Aufmerksamkeit zur Dehumanisierung durch die Technik. Dadurch wird es aber zum ersten Mal doch sinnvoll von *dem* Menschen zu sprechen. Nachdem Anders diesen Singular fünfzig Jahre lang abgelehnt hat, weil er die Klassenunterschiede einebne, so beginnt er ihn nun doch zu verwenden,

»weil wir selbst – nostra culpa – uns in Wesen verwandelt haben, die, gleich aus welcher Vergangenheit sie stammen oder welchen gesellschaftlichen Status sie einnehmen, durchweg *Kreaturen der Technik* sind, Wesen, die unter ein und demselben Verhängnis, als *prospektive Opfer der Technik* leben, die also *noch* leben. *Nicht auf Grund einer gemeinsamen natürlichen Herkunft* sind wir nun *eine* Menschheit, sondern *auf Grund einer gemeinsamen*, in Zukunftslosigkeit bestehenden *Zukunft, auf Grund des uns gemeinsam bevorstehenden unnatürlichen Endes*.« (K 146)

Dieses Ende droht natürlich vor allem von einer speziellen Technologie: von der Atombombe, die zum ersten Mal nicht mehr nur einzelne Individuen töten, sondern die Menschheit als Ganze auslöschen kann (AM I 242f.) und es auch eines Tages tun wird, weil eine Erfindung, die einmal in die Welt gekommen ist, nicht wieder rückgängig zu machen ist und weil alles, was man anwenden kann, auch irgendwann einmal angewendet werden wird: »*Das Gekonnte ist das Gesollte*« (AM II 17). Dennoch ist die Atombombe kein einmaliger Sündenfall. Sie ist nur die äußerste Konsequenz einer Technologie, die insgesamt dahin tendiert, den Menschen zum Verschwinden zu bringen.

Vor allem zerstört sie die überkommene Form humaner Individualität, die man sich als eine je einmalige, um ein Zentrum organisierte Vielheit vorstellen kann. Auch vor Anders schon hat die Kulturkritik die Zerstörung des Menschen beklagt, dabei aber vor allem seine Vermassung, seine Reduzierung auf ein bloßes Serienwesen im Blick gehabt. Anders fügt dem nun aber hinzu,

18 | Vgl. dazu Rüdiger Zill, »Im Wendekreis des Sputnik. Technikdiskurse in der Bundesrepublik Deutschland der 50er Jahre«, in: Irmela Schneider, Peter M. Spangenberg (Hg.), Medienkultur der 50er Jahre. Diskursgeschichte der Medien nach 1945, Bd. 1, Wiesbaden 2002, 25-49.

dass selbst dieser humane Rest inzwischen zerstört wird: »Selbst diese numerische Individualität ist nun also verspielt; der numerische Rest ist selbst noch einmal ›*dividiert*‹, *das Individuum in ein* ›*Divisum*‹ *verwandelt,* in eine Mehrzahl von Funktionen zerlegt.« (AM I 141) Was mit der Arbeit des Industriearbeiters und des Angestellten beginnt, hört bei deren Freizeit nicht auf: Sie werden durch das Fernsehen und die Vergnügungsindustrie in eine Vielzahl von Weltstellen und eine Pluralität von unverbundenen Einzelfunktionen zerstreut. Es gibt kein Selbst mehr, kein organisierendes Zentrum, das Abstraktions- und Konzentrationsfähigkeit besäße. Die verbleibenden Einzelfunktionen sind daran gewohnt, beschäftigt zu werden, wobei jedes Organ separat nach seiner Beschäftigung verlangt, nach einem Genussmittel eigenen Rechts hungert. Anders nennt das die »Figur *des passiven Simultanspielers und vieltätigen Nichtstuers*« (AM I 138).

Theorie der Scham

Einer der zentralen Begriffe in Anders' negativer Anthropologie ist der der »prometheischen Scham«, dem der erste Teil der *Antiquiertheit des Menschen* gewidmet ist. Diese neue Variante des alten Gefühls entsteht durch die von uns geschaffene Apparatewelt, die inzwischen so perfekt geworden ist, dass wir uns ihr gegenüber als unterlegen empfinden. Man schämt sich seiner eigenen Unvollkommenheit, betrachtet die Maschinen als Vertreter einer höheren Seinsklasse, die man verehrt wie früher die Ahnen. Wir schämen uns aber nicht nur unserer Unvollkommenheit als einer graduellen Differenz, sondern vor allem als einer ontologischen: dass wir nicht wie die Maschinen gemachte Wesen sind, sondern gewordene, d.h. geborene. Man schämt sich nicht dessen, was man tut, sondern dessen, was man ist.

Den Einwand, dass die Technik doch unser eigenes Produkt sei, lässt Anders nicht gelten. Denn die allermeisten Menschen haben die moderne Technologie weder erfunden noch beherrschen sie sie. Sie begegnen ihr nur als partikulare Wesen, vor allem im Arbeitsprozess, in dem sie zu Teilen einer ihnen fremden Maschinerie werden, einer Macht, deren Wirkungsweise sie selbst nicht durchschauen. In dieser Hinsicht verbindet Anders die Diagnose eines Menschen ohne Welt mit der einer Welt ohne Menschen: Der Arbeiter wird zu einer verschwindenden Größe, gerade weil er nur noch ein enteignetes Anhängsel der Maschinerie ist, ein »Werkstück innerhalb bereits gebauter Maschinerien oder innerhalb bereits festgelegter technischer Entwürfe.« (AM I 32).

Paradigmatisch für das Schicksal des Menschen als Maschinenteil ist das Schicksal der Astronauten, die als ehemalige Militärpiloten glaubten, die Raketen wären eine leistungsfähigere Fortsetzung ihrer Düsenjets, in denen sie

ihren menschlichen Wagemut beweisen könnten. Sie fanden sich aber nur als passive Passagiere in hochkomplexen, entweder vollautomatischen oder von der Bodenstation gesteuerten Raumkapseln wieder, die sie zu weitestgehender Untätigkeit verdammten.[19] Die ersten Astronauten versuchten noch – im Wesentlichen vergeblich – dagegen zu protestieren, den meisten anderen Nutzern heutiger Technik bleibt gar keine Möglichkeit zum Widerstand.

Als Reaktion auf die Vereinnahmung durch die Technik versuchen die Menschen des Maschinenzeitalters sich ihrer Scham zu entledigen, indem sie sich der sie beschämenden Instanz anähneln, sich selbst zu einem glatt polierten Ding machen, sei es durch Make up, sei es durch Human engineering. Der Mensch »desertiert« ins Lager der Geräte.

Damit wird die traditionelle Verdinglichungstheorie noch einmal überboten, denn der Mensch ist nicht nur Opfer der Verdinglichung, er wehrt sich nicht einmal mehr gegen sie, bejaht sie vielmehr – oder noch schlimmer: Sie ist ihm so sehr zur zweiten Natur geworden, dass ihm diese Verdinglichung nicht einmal mehr auffällt (AM I 30).

Die Mängel des Menschen sind so zahlreich wie seine Maschinen, die ihm zeigen, in welcher Hinsicht er fehlen kann. Am schwersten wiegt vielleicht seine »Malaise der Einzigkeit«, denn anders als die Dinge, die inzwischen industriell in identischer Form und Funktion seriell hergestellt werden können und daher in ihren einzelnen Exemplaren jeder Zeit durch ein je anderes ersetzt werden können, ist der Mensch in seiner Einzigkeit unersetzbar. Statt als Vorzug empfindet der gegenwärtige Mensch das aber als Makel. Während Dinge in gewisser Hinsicht unsterblich, weil re-inkarnierbar sind, ist jeder einzelne Mensch ein leicht verderbliches, kurzlebiges, mortales Wesen, das sich nicht in einem neuen Exemplar selbst zu überleben vermag (AM I 50ff., vgl. »Die Antiquiertheit der Produkte« in AM II 38-57).

Um dieser Scham wenigstens ein Stück weit zu entgehen, stellen wir Abbilder von uns her. In unseren Photographien können wir immerhin *in effigie* überleben, und nur im Bild kann der Mensch auch in Serienproduktion gehen: »Und lebt er selbst auch ›nur‹ als das Modell, irgendwie existiert ›er‹ eben doch auch in seinen Kopien.« (AM I 57) Die Sucht, sich zu vervielfältigen, nimmt heute eine historisch einmalige Dimension an. »In der Tat ist sie ein Schlüsselphänomen, ohne dessen Verwendung keine Theorie unseres Zeitalters möglich wäre. Und da allein ein neuer Ausdruck sichtbar machen kann, daß es sich um einen Begriff von philosophischer Tragweite handelt, prägen wir eben den Terminus ›*Ikonomanie*‹.« (AM I 56)

---

19 | Das untersucht Anders ausführlich in BM 21ff. Siehe dazu auch Rüdiger Zill, »Der Untergang des Übermenschen. Technikphilosophische Wahrnehmungen der ersten Astronauten«, in: Martin Sabrow (Hg.), ZeitRäume. Potsdamer Almanach des Zentrums für Zeithistorische Forschung 2007, Göttingen 2008, 201-211.

Gestalt und Auswirkungen dieser Ikonomanie analysiert Anders ausführlich in einem seiner berühmtesten Texte, dem zweiten Kapitel der *Antiquiertheit des Menschen*, der den Titel »Die Welt als Phantom und Matrize. Philosophische Betrachtungen über Rundfunk und Fernsehen« trägt. Ist Anders dem Bild gegenüber insgesamt skeptisch eingestellt, so geht es ihm hier um dessen Status im Zeitalter der Reproduzierbarkeit und damit um eine frühe medienphilosophische Diagnose, wie es mit einer Welt beschaffen sei, in der der Mensch von Bildern, die ihm durch das Fernsehen pausenlos ins Haus geliefert werden, geradezu überflutet wird: »Die Hauptkategorie, das Hauptverhängnis, unseres heutigen Daseins heißt: *Bild*. Unter ›Bild‹ verstehe ich jede Darstellung von Welt und Weltstücken, gleich, ob diese aus Photos, Plakaten, Fernsehbildern oder Filmen besteht. *›Bild‹ ist Hauptkategorie deshalb*, weil heute Bilder nicht mehr als Ausnahmen *auch* in unserer Welt vorkommen, *weil wir von Bildern* vielmehr *umstellt*, weil wir einem Dauerregen von Bildern ausgesetzt *sind*.« (AM II 250) Am Ende wird das Wirkliche mehr und mehr zum Abbild seiner Abbildungen (AM I 204ff.). Auch das ist eine Reaktion auf die prometheische Scham, die den Menschen angesichts seiner Bilder ebenso überfällt wie vis-à-vis seiner anderen Produkte.

Seine Konzeption von der prometheischen Scham entwickelt Anders nun (AM I 65-76) vor dem Hintergrund einer allgemeineren Schamtheorie, deren Anklänge bereits in den dreißiger Jahren bei ihm zu finden sind.[20]

Scham ist danach der Ausdruck einer Identifikationsstörung, und zwar angesichts dessen, was man *ist*, nicht, *was man getan hat*. Sie ist ein nicht nur temporär, sondern grundsätzlich gescheiterter Selbstbezug eines Individuums, das sich gleichzeitig mit sich identisch wie auch nicht identisch empfindet. Sie resultiert in einem oszillierenden Zustand der Irritation, der Desorientiertheit, der Verstörung. Scham ist ein Bezug mit Doppelintentionalität: Sie ist bezogen auf etwas an einem selbst und auf ein Publikum, eine Instanz, von der man sich beurteilt fühlt. Diese Publikumsbezogenheit ist etwas, das alle sozialen Akte auszeichnet, nur hat sich Husserls Phänomenologie, die häufig für Anders die Folie seiner Überlegungen ist, in der Regel auf solche bezogen, die gerade diese Sozialität nicht hatten. »Diese Instanz ist eine *unerwünschte Instanz*, oft sogar eine verwünschte; also nicht eigentlich eine ›intendierte‹, sondern eine geflohene. Die intentionale Zuwendung ist Abwendung; der intentionale Hinweis Abweisung: also *›negativ intentional‹*.« (AM I 66) Scham ist *»ein in einem Zustand der Verstörtheit ausartender reflexiver Akt, der dadurch scheitert, daß der Mensch sich in ihm, vor einer Instanz, von der er sich abwendet, als etwas erfährt, was er ›nicht ist‹, aber auf unentrinnbare Weise ›doch ist‹.«* (AM I 68)

---

20 | Vgl. Pathologie de la liberté, Abschnitt 5 »La honte comme réalité de la conscience du contingent, et comme forme classique de la dissimulation de celle-ci«, 31-33.

Entscheidend ist dabei, dass die Person sich der Ungerechtigkeit dieses Urteils durchaus bewusst ist: Sie weiß, dass sie nichts für ihren Makel kann, und schämt sich dennoch – sie schämt sich gerade auch dessen, dass sie nichts dafür kann. Denn der Freiheitsanspruch eines Individuums ist grenzenlos; Scham entsteht, wenn es merkt, dass es durch etwas bedingt, d.h. durch Vorgegebenes unfrei gemacht ist. Es ist diese »ontischen Mitgift«, derer es sich schämt, seines Es. »Unter ›Es‹ verstehe ich dabei nicht allein, was Freud damit bezeichnet hat, sondern, sehr viel allgemeiner, alles Nicht-Ichhafte überhaupt, alles Vor-Individuelle, welcher Art auch immer, an dem das Ich, ohne etwas dafür zu können, ohne etwas dagegen tun zu können, teilhat; dasjenige, was es, sofern es ist, *auch*-sein, was ihm ›*mitgegeben*‹ sein muß. Darum nennen wir es auch die ›*ontische Mitgift*‹.« (AM I 69)

Anders unterscheidet nun zwei Fälle scheiternder Selbstidentifizierung einer Person. In dem einen schämt sich das Ich seines Es (wie im Fall einer Behinderung, einer Deformation, aber auch bei der Geschlechtsscham). Fast noch wichtiger aber ist der andere Fall, bei dem sich das Es dafür schämt, dass ihm ein Ich zugemutet wird, wie etwa bei dem Kleinkind, das sich, nach seinem Namen gefragt, verschämt in den Rockfalten der Mutter zu verstecken sucht. Diese Art der Scham befällt aber alle, die gezwungen sind, ungewollt von der Norm abzuweichen: ein Redner, der sich den Blicken der Menge preisgeben muss, ein ungewöhnlich Gekleideter und auch – hier kommt wieder eine der für Anders zentralen Figuren der Weltlosigkeit ins Spiel – »der Fremde in der Fremde« (AM I 75). »Laufen sie nicht deshalb Spießruten, weil sie es sich ›herausnehmen‹, ›Ausnahmen‹ zu sein, weil sie *als sie selbst* auffallen, also herausfallen und abstechen? Und spricht nicht sogar alles dafür, daß diese Scham, die Norm zu durchbrechen, sogar der Prototyp der *moralischen Scham* ist?« (AM I 75)

In beiden Fällen gilt also, dass die, die sich schämen, sich deshalb schämen, weil sie ihr Selbstsein als Makel empfinden – und dies trifft nun in hohem Maße auch für die prometheische Scham zu.

Historizität der Gefühle

Was sich im Fall der Scham schon zeigt, gilt für die Emotionalität des Menschen generell. Dass er ein nicht festgelegtes Wesen ist, bedeutet auch, dass seine Gefühle nicht rein biologisch präformiert sind. Die Gefühle der Menschen sind wandelbar, gestaltbar, haben ihre eigene Geschichtlichkeit. Deshalb forderte Anders schon früh, was sich heute erst zu institutionalisieren beginnt: eine Geschichtsschreibung der Gefühle (AM II 311). Er selbst hat erste Versuche dazu in seinem schmalen Band *Lieben gestern* zusammengestellt. Sie erscheinen allerdings stets als eine Art Verlustgeschichte. Das mag paradox

erscheinen, denn wenn es keine Norm gibt, worin bestünde dann die Abweichung? Die Erfahrung des Verlusts lässt sich offensichtlich nur immanent aufzeigen.

Emotionen sind Teil eines übergreifenden Gesellschafts- und Weltschemas, das sich die Menschen als soziale in jeder Phase ihrer Entwicklung immer selbst herstellen müssen. Das jeweilige Resultat bleibt kontingent: Es gibt keins, das »natürlich« oder »unnatürlich« wäre oder besser: Jedes ist auf seine Weise unnatürlich.

»Da […] dieses Kontingente aber, wenn es auch nur einigermaßen haltbar werden soll, verbindlich gemacht werden muß, hat bis heute jede Stiftung und Durchsetzung eines Gesellschaftsschemas Rigorosität und Gewaltsamkeit erfordert. Vor allem natürlich Gewaltsamkeit gegen diejenigen, die bei dieser Stiftung als Klasse überwältigt, den Kürzeren ziehen mußten; aber in gewissem Sinne Gewaltsamkeit auch gegen die Natur des Menschen überhaupt, da diese eben immer nur auf ›Sozialität als solche‹ zugeschnitten ist; niemals auf ›gerade dieses‹ Gesellschaftsschema.« (AM I 310)

Diese Gewaltsamkeit merkt der Mensch nur dann nicht mehr, wenn er als ganzer gestaltet ist, das heißt: wenn sich auch seine Gefühle an die neue Situation gewöhnt haben. Gefühle aber verändern sich langsamer als die sie umgebende Welt. Der Mensch bleibt als fühlender hinter sich zurück. Das trifft auch auf seine anderen Vermögen zu, vor allem auf seine Vorstellungskraft: Eine der derzeit wichtigsten Verzögerungen ist die der Wahrnehmung, denn unsere technischen Geräte sind heute mehr, als sie scheinen. Wir können inzwischen mehr *herstellen*, als wir uns *vorstellen* können (AM I 16f., II 18f.). Wir unterschätzen unsere Produkte pausenlos und wissen nicht, was wir getan haben, als wir sie erfunden haben: welche Folgen sie haben – am deutlichsten natürlich im Fall der Kernspaltung. Nur mit einer neuen Form der Wahr-Nehmung ist dieser Mangel an Vorstellungskraft zu beheben – und das ist die Phantasie. Um wieder auf die Höhe unserer Produkte zu kommen, müssen wir ein neues Sensorium entwickeln, die Anstrengung der Imagination sei damit an die Stelle der Hegel'schen »Anstrengung des Begriffs« getreten (AM II 35).

Am Ende: Tod und Unsterblichkeit

Angesichts der historisch völlig neuen Situation, dass wir heute nicht nur einzelne Menschen töten können, sondern die Menschheit als ganze auszurotten imstande sind, stellt sich die Frage des Todes umso dringender. Zwar war uns auch früher bewusst, dass wir sterben müssen, aber selbst wenn wir nicht religiös waren, so haben wir doch an eine Form der Unsterblichkeit innerhalb der menschlichen Welt denken können: in der Form des Nachruhms, so be-

schränkt der auch immer sein mag (AM I 244), oder in Gestalt von Mahnmalen (vgl. den Abschnitt »Ruinen heute« in TG 214-260). Selbst das ist uns nun genommen.

Den Wunsch nach Unsterblichkeit thematisiert Anders indes eher in einer Nebenbemerkung. Dass jeder Einzelne nicht sterben will, scheint gewiss, aber will er deshalb auf ewig weiter leben? Will man in einem ewigen Und-so-weiter existieren? Auch das können wir uns nicht vorstellen. Dem negativen Gedanken, nicht tot sein zu wollen, entspricht keine positive Vorstellung von Unsterblichkeit. »Warum das so ist, warum unserem fundamentalsten Abwehrwunsch keine positive Vorstellung korrespondiert, diese vielmehr *blind* bleibt; ob wir gewissermaßen ›zu sterblich‹ sind, um das Nichtsterben auch nur ›*meinen*‹ zu können, dem können wir hier nicht nachgehen. Aber es ist so.« (AM I 59)

»Retournons à la nature«

Claude Lévi-Strauss und das Verschwinden des Menschen

Heike Kämpf

Claude Lévi-Strauss hat in seinen Schriften die zentrale Stellung des Menschen in philosophischen, wissenschaftlichen und ethischen Diskursen vehement kritisiert. Er versucht nicht nur, den Menschen vom Zentrum dieser Diskurse in die Peripherie zu drängen, sondern er möchte zum Verschwinden des Menschen beitragen. Dies gelingt ihm in dreifacher Hinsicht: Indem er eine große anonyme Rationalität sichtbar macht, die alles Seiende organisiert, ist der Mensch als Erkenntnisgegenstand der strukturalistischen Ethnologie verschwunden. Dieses Verschwinden des Menschen aus der Ethnologie zieht auch das Verschwinden der Vorstellung eines souveränen, freien, schöpferischen Subjekts (der Kultur) nach sich, sowie die Auflösung der Idee eines *Ich*, einer personalen Identität, wie insbesondere in Lévi-Strauss' Auseinandersetzung mit Sartre deutlich wird.

Während Lévi-Strauss' Strukturalismus vielfacher Kritik ausgesetzt war und vor allem häufig mit dem Intellektualismusvorwurf konfrontiert wurde – so wehrt sich Lévi-Strauss gegen die Versuche, die strukturale Analyse auf die Ebene eines »zweckfreien, dekadenten Spiels« herabzuziehen[1] – soll im Folgenden eine Rechtfertigung der strukturalen Anthropologiekritik vorgenommen werden, die sich auf die praktischen, ethischen Konsequenzen des strukturalen Denkens bezieht und dabei die Anklänge an den Buddhismus und die Bezüge auf Rousseau in den Vordergrund stellt. Aus diese Perspektive erscheint auch Lévi-Strauss' Werk in einem anderen Licht: Das Verschwinden des Menschen wird als eine an Rousseau angelehnte Versöhnung mit der Natur lesbar, und seine Kritik des *Ich* kommt als eine an den Buddhismus angelehnte Form der Selbstbefreiung in den Blick.

Diese Perspektive nimmt Lévi-Strauss in Bezug auf sein Werk gelegentlich selbst ein: So vergleicht er in den *Traurigen Tropen* seine Reflexionen mit den

---

1 | Claude Lévi-Strauss [1971], Mythologica IV, 2: Der nackte Mensch, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M.1976, 814.

»Meditationen des Weisen am Fuße des Baumes«,[2] und die besondere Leistung seiner strukturalen Analysen sieht er am Ende seiner *Mythologica* darin, dass sie den Menschen in die Natur reintegriert haben.[3] Mit seiner Kritik des dichotomischen Denkens (in Dualismen wie Kultur-Natur, Körper-Geist, Sinnliches-Intelligibles etc.), die vor allem seine Philosophiekritik trägt, sieht er sich in Übereinstimmung mit dem Buddhismus, der, wie Lévi-Strauss schreibt, »alle Formen des Dualismus verwirft«.[4] Und schließlich verschafft das strukturale Denken nicht nur intellektuelle Befriedigung, sondern auch »jenen Eindruck von Erfülltheit, [...] durch den der Geist spürt, daß er wirklich mit dem Körper eins ist.«[5]

›Natur‹ erscheint bei Lévi-Strauss in mehrfacher Weise als Fluchtpunkt seiner Überlegungen: Sie ist – wie das Zitat verdeutlicht – der Ort, an dem Reflexionen möglich werden. Hier sind nicht nur Gedanken des Buddhismus zu geeigneten Orten der Meditation –wie etwa am Fuße des Baumes- leitend. Lévi-Strauss bezieht sich auch auf Rousseau, der – laut Lévi-Strauss – erkannte, dass man die Natur aufsuchen muss, um über die Natur der Gesellschaft nachzudenken.[6] Die Natur bietet darüber hinaus nach Lévi-Strauss nicht nur Zuflucht und Schönheit, sondern auch Weisheit. So erscheint ihm der Duft der Lilie »weiser [...] als unsere Bücher«.[7] Zuletzt bezeichnet ›Natur‹ gewissermaßen das Umgreifende, worin der Mensch verschwindet.

Die Rückkehr zur Natur und die Besinnung auf die Natur erscheinen bei Lévi-Strauss im Gewand wissenschaftlicher Erkenntnisse, die dazu beitragen, natürliche und kulturelle Prozesse einander anzugleichen. Dennoch bleibt diese Rückkehr zur Natur auch der Romantik verpflichtet und die Weisheit des Strukturalismus an buddhistische Motive angelehnt, wie in den anschließenden Ausführungen deutlich werden soll.

Im Folgenden wird zunächst das Verschwinden des Menschen im Strukturalismus von Lévi-Strauss nachgezeichnet und seine daran anschließende Kritik an der persönlichen Identität und am Humanismus vorgestellt. Schließlich möchte ich auf Lévi-Strauss praktische Rechtfertigung des Verschwindens des Menschen und des ›Ich‹ eingehen, die nicht nur in der oben angesprochenen

---

2 | Claude Lévi-Strauss [1955], Traurige Tropen, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1982, 408.

3 | Claude Lévi-Strauss [1971], Mythologica IV, 2, a.a.O., 808.

4 | Claude Lévi-Strauss [2011], Die andere Seite des Mondes. Schriften über Japan. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 2012, 104.

5 | Claude Lévi-Strauss [1971], Mythologica IV,2 a.a.O., 815.

6 | Claude Lévi-Strauss [1962], Jean-Jacques Rousseau. Begründer der Wissenschaft vom Menschen. In: Strukturale Anthropologie II, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1992, 45-56, 53.

7 | Claude Lévi-Strauss, Traurige Tropen, a.a.O., 412.

Erfahrung der inneren Erfülltheit während der strukturalen Analyse besteht, sondern darüber hinaus – im Sinne Rousseaus und im Geiste des Buddhismus – auf eine Ethik des Respekts und des Mitleidens verweist.

Diese Richtung seines Denkens wird besonders 1993 in seinem Gespräch mit Junzo Kawada deutlich, wo Lévi-Strauss die Frage beantwortet, in welcher Epoche er gerne gelebt hätte:

»Ich würde sagen: eine Epoche, in der zwischen Mensch und Natur, zwischen den Menschen und den natürlichen Arten noch ein gewisses Gleichgewicht bestand; in der sich der Mensch nicht als Herr und Meister der Schöpfung betrachten konnte, sondern wusste, dass er Teil dieser Schöpfung war wie gleichzeitig auch andere Lebewesen, die er zu respektieren hatte. Für welche Zeit traf das am ehesten zu? Es traf in unterschiedlichen Zeiten auf unterschiedliche Weise zu; das einzige, was ich sagen kann: bestimmt nicht in der Gegenwart.«[8]

Das Verschwinden des Menschen als Gegenstand der Ethnologie und seine Reintegration in die Natur

In seiner wissenschaftlichen Arbeit geht es Lévi-Strauss nicht darum, einen Beitrag zur Erkenntnis des Menschen zu leisten, sondern darum, universale Strukturen und Regeln diesseits des Menschen zu entbergen. Damit verbannt er den Menschen aus dem Zentrum des Forschungsinteresses und verliert ihn als Erkenntnisgegenstand aus dem Blick.

Anders als Sartre hat Foucault diese Konsequenz des Strukturalismus in der Ethnologie früh erkannt und thematisiert: Während Sartre den Humanwissenschaften und insbesondere der Ethnologie vorgeworfen hat, den Menschen zu objektivieren, wohingegen die Philosophie den Menschen als Subjekt-Objekt verstehe, weist Foucault darauf hin, dass der Mensch aus dem Zentrum des Wissens in der Ethnologie verschwindet. Foucault bezeichnete die Ethnologie (zusammen mit der Psychoanalyse) nicht als Humanwissenschaft sondern als *Gegenwissenschaft*. Denn anders als die Humanwissenschaften hören Ethnologie und Psychoanalyse nach Foucault nicht auf, »den Menschen ›kaputt‹ zu machen, der in den Humanwissenschaften seine Positivität bildet und erneut bildet.«[9]

8 | Claude Lévi-Strauss [2011], Die andere Seite des Mondes, a.a.O., 159.

9 | Michel Foucault [1966], Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1974, 454.

Während die Humanwissenschaften an der Formierung ›des Menschen‹ arbeiten – ohne dass der Mensch je »sich selbst begegnet ist«[10], wie Foucault später feststellt, – etablieren die Erkenntnisse der Ethnologie (wie die der Psychoanalyse) eine Ebene diesseits des Gegenstandes ›Mensch‹: *Das Unbewusste*. Das Unbewusste verortet Foucault diesseits des Menschen: Es bedroht zum einen die Kohärenz des Erkenntnisgegenstandes ›Mensch‹ und es gefährdet zum anderen die Vorstellung von der Souveränität des Menschen. In Bezug auf die Ethnologie spricht Foucault vom »kulturellen Unbewussten«, das in einer Gesamtheit von formalen Strukturen besteht. Damit ist laut Foucault ein neuer Gegenstand der Ethnologie entstanden: »Man ahnt die Geltung und Bedeutung einer Ethnologie, die – statt sich, wie sie es bisher getan hat, durch die Untersuchung schriftloser Gesellschaften zu definieren – eindeutig ihren Gegenstand bei den unbewussten Prozessen suchen würde, die das System einer gegebenen Kultur charakterisieren.«[11]

Während sich Foucault nicht explizit auf die Schriften von Lévi-Strauss bezieht, obwohl sein Verständnis der Ethnologie hier deutlich von diesen geprägt ist, hat schon Ricœur 1963 die Ebene der Struktur, die Lévi-Strauss erschließen will, als *Unbewusstes* bezeichnet und hervorgehoben, dass es sich weniger um ein Freudsches Unbewusstes handelt, sondern eher um ein »Kantisches«, ein »kategoriales« und » kombinatorisches« Unbewusstes.[12] Darauf hat Lévi-Strauss sich bezogen, als er sein eigenes Denken in Anlehnung an Ricœur als »Kantianismus ohne Subjekt« bezeichnet.[13]

Auch der mexikanische Schriftsteller Octavio Paz betont in einer Einführung zu Claude Lévi-Strauss (1967), dass es in der strukturalen Analyse um die Entbergung des *Unbewussten* geht. Dabei hebt er besonders hervor, dass es sich um die Entdeckung eines *rationalen* Unbewussten handelt.

Paz war auch einer der ersten Autoren, die Lévi-Strauss' Affinität zum Buddhismus thematisiert haben. Paz war während seiner Indienaufenthalte in den 50er Jahren mit dem Buddhismus in Berührung gekommen und bezog sich vor allem auf ihn, um Kritik an der westlichen Kultur zu üben. Bei Lévi-Strauss, der zur selben Zeit während seines Forschungsaufenthaltes in Burma mit dem Buddhismus in Kontakt kam, findet Paz insbesondere drei Gemeinsamkeiten mit dem Buddhismus: Die Zurückweisung metaphysischer Positionen, die Kritik des Substanzialismus und die Kritik des trans-

10 | Michel Foucault [1980], Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräche, übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a.M. 1996, 84f.

11 | Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, a.a.O., 454.

12 | Paul Ricœur [1969], Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen Bd.1, übers. von Johannes Rütsche. München 1973, 59ff.

13 | Claude Lévi-Strauss [1964], Mythologica I: Das Rohe und das Gekochte, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1976, 25.

zendentalen Ego.[14] Zu diesen drei Kritikpunkten lässt sich noch die Kritik an der Vorstellung eines mit sich identischen ›Ich‹, einer personalen Identität, hinzufügen, die Lévi-Strauss' Denken mit buddhistischen Motiven verbindet. Auf diesen Aspekt wird weiter unten eingegangen werden.

Lévi-Strauss strukturale Analysen bewegen sich, wie oben angesprochen, von Beginn an diesseits des Menschen. Für seine ethnologischen Untersuchungen boten sich insbesondere die vielfältigen Heiratsregeln in den verschiedenen Kulturen an, die er in seinem ersten Werk *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* thematisiert. In der Fülle der teilweise absurd anmutenden Heiratsregeln und Inzestverbote entdeckt Lévi-Strauss schließlich eine gemeinsame Logik, indem er sie in Analogie zur Sprache untersucht und so als ›symbolischen Tausch‹ begreift: Die verwirrenden Regeln, die vielen Zeitgenossen sinnlos erschienen, deutet Lévi-Strauss als *Kommunikationsformen*, die einer universalen Grammatik folgen. Die Heirat erscheint als Tauschprozess, in welchem die Frauen wie Zeichen zirkulieren. In seinen späteren Schriften widmet er auch anderen kulturellen Praktiken – vor allem den Mythen – seine Aufmerksamkeit und unterzieht sie einer strukturalen Analyse.

Lévi-Strauss geht es mit seinen Analysen nicht um eine partikulare, für jede Kultur spezifische Erklärung, sondern um die Entdeckung einer universalen Logik, eines universalen Codes, der allen Kulturen zugrundeliegt. Er verdeutlicht sein Anliegen rückblickend mit folgender Frage, die er verneint: »Sollen wir, angesichts eines Chaos von sozialen Praktiken oder religiösen Vorstellungen, damit fortfahren, nach partiellen für jeden ins Auge gefassten Fall verschiedenen Erklärungen zu fahnden?«[15] Für Lévi-Strauss wird eine Erklärung erst dann wirklich ihrer Aufgabe gerecht, wenn sie nicht nur partikular ist und damit nur die Vielfalt der Erscheinungen wiederholt.

Während Lévi-Strauss zunächst von einem Durchbruch der Kultur in der Natur ausgeht, die mit der Regulierung, der Einführung der Regeln beginnt, unterminiert er diese Trennung schließlich. Damit wird eine Sonderstellung des Menschen gänzlich geleugnet und er verschwindet gewissermaßen in der Natur. In seinem Vorwort zur zweiten Auflage von *Die elementaren Strukturen* von 1967 hebt er die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur mit dem Hinweis auf die Entdeckung von Kommunikationsformen in der Natur auf:

---

14 | Octavio Paz [1967], Claude Lévi-Strauss. An Introduction. Translated by J.S. Bernstein and M. Bernstein. New York 1970, 140. Zu Motiven von Lévi-Strauss' Denken im Kontext des Buddhismus s. auch: Ivan Strensky, Religion in Relation. Columbia 1993, 110-131.

15 | Claude Lévi-Strauss/Didier Eribon [1988], Das Nahe und das Ferne, übers. von Hans-Horst Henschen, München 1989, 205.

»Bei Insekten, Fischen und Säugetieren sind komplexe Kommunikationsverfahren entdeckt worden, die zuweilen wirkliche Symbole ins Spiel bringen.«[16] Der symbolische Tausch kann somit nicht länger als Kriterium der Differenzierung zwischen Mensch und Natur gelten. Der Gegensatz zwischen Natur und Kultur ist nach Lévi-Strauss »weder eine ursprüngliche Gegebenheit noch ein objektiver Aspekt der Weltordnung«. Vielmehr versteht er diesen Gegensatz nunmehr als »künstliche Schöpfung«.[17]

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich Lévi-Strauss' Denken jenseits der naturalistischen Sichtweise und jenseits der kulturalistischen Sichtweise des Menschen bewegt. Ihn interessieren die universalen Strukturen der Kulturen, die nicht länger ›den Menschen‹ als Zurechnungssubjekt entbergen sondern schließlich eine »anonyme Rationalität« sichtbar machen. So lässt sich auch davon sprechen, dass die Mythen *im* Menschen von einer anonymen Rationalität und nicht *vom* Menschen gedacht werden: »Wir behaupten also nicht, zeigen zu können, wie die Menschen in Mythen denken, sondern wie sich die Mythen in den Menschen ohne deren Wissen denken.«[18] Demnach muss man von jedem Subjekt abstrahieren, um zu erkennen, »dass sich die Mythen in gewisser Weise *untereinander* denken«.[19]

Den Menschen löst Lévi-Strauss auf, wenn er die Unterscheidung zwischen Kultur und Natur aufhebt, indem er Regeln und Kommunikationsformen in der Natur findet, so dass auch keine zu regulierende Natur des Menschen (seine Sexualität) mehr angenommen werden kann. Man könnte sagen, dass der Mensch in der *Mythologica* in dreifacher Weise verschwindet: als Erkenntnisgegenstand, als souveräner Schöpfer und als Zuschreibungssubjekt der Kultur. Vielmehr durchwirkt dieselbe logische Operation Kultur wie Natur: die binäre Opposition strukturiert das gesamte Universum. Gegen den Funktionalismus hatte Lévi-Strauss in seinem Buch *Das Ende des Totemismus* die Reduktion der Kultur auf Bedürfnisse kritisiert, indem er das *Denken* des Menschen – nicht seine Bedürfnisse – an den Ursprung der totemistischen Organisation der Kultur stellte. In seiner *Mythologica* wird klar: Zwar denkt der Mensch, aber letztendlich in derselben Logik, die das Zirpen der Grille organisiert: man findet die binäre Unterscheidung auch »in der Art und Weise, wie bestimmte Tiere

16 | Claude Lévi-Strauss [1949 und 1967], Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a.M. 1993, 24.

17 | Ebd.

18 | Claude Lévi-Strauss [1964], Mythologica I: Das Rohe und das Gekochte, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1976, 26.

19 | Ebd.

untereinander kommunizieren, so die Grillen, bei denen eine bloße Umkehrung des Rhythmus (x,y/y,x) die Natur der Botschaft verändert.«[20]

Die Universalisierung der durch den binären Code organisierten Kommunikation, ihre Ausdehnung auf die Natur, hebt nicht nur die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur auf, sondern auch die zwischen Natur- und Humanwissenschaften. Aber als eigentliche Errungenschaft seines Vorgehens führt Lévi-Strauss etwas anderes an: Im Finale der *Mythologica* rechnet Lévi-Strauss es sich als Verdienst an, etwas für den Menschen getan zu haben, nämlich ihn in die Natur reintegriert zu haben.[21] Eine Vision der Romantik wird gewissermaßen durch die Entdeckung der anonymen Rationalität des universellen binären Codes erfüllt.

Diese Vision wurde von Rousseau vorbereitet: Schon Cassirer hat darauf hingewiesen, dass Rousseau den Menschen nicht der Natur gegenüberstellt, sondern ihn in das innere Leben der Natur eintaucht und dort »mit ihrem eigenen Rhythmus« schwingen lässt.[22]

Der Satz aus Rousseaus *Träumereien* könnte auch Lévi-Strauss zugeschrieben werden: »Ich fühle unaussprechliche Verzückungen und Ekstasen, sobald ich gewissermaßen eins werde mit der gesamten Natur und aufgehe im großen Weltsystem, das alle Wesen verbindet.«[23] Dieses Zitat leitet über zur Thematik der Auflösung der personalen Identität, die Lévi-Strauss in Anlehnung an das Denken Rousseaus und unter Berücksichtigung von buddhistischen Motiven vollzieht.

Das Verschwinden des Subjekts und die Kritik der persönlichen Identität

> »Das Ich ist nicht allein hassenswert;
> Es hat auch keinen Platz zwischen einem
> Wir und einem Nichts.«
> (Lévi-Strauss)

Lévi-Strauss versteht Rousseau als Begründer der Wissenschaft vom Menschen und vor allem als Begründer der Ethnologie. Damit konfrontiert er Rousseau

---

20 | Claude Lévi-Strauss [1971], Mythologica IV, 2: Der nackte Mensch, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1976, 811.

21 | Vergl. Anm. 3.

22 | Ernst Cassirer [1932], Das Problem Jean-Jacques Rousseau. In: Drei Vorschläge Rousseau zu lesen. Frankfurt a.M. 1989, 46.

23 | Jean-Jacques Rousseau [1787/88], Träumereien eines einsamen Spaziergängers, übers. von Ulrich Bossier. Stuttgart 2003, 124.

mit Descartes, insofern dieser als Begründer der neuzeitlichen Philosophie gilt. Anders als Descartes geht Rousseau nicht vom Subjekt, vom »Ich denke« aus, sondern vom Anderen. Der Ausgang vom Subjekt sowie seine besondere Rolle in der Philosophie waren Lévi-Strauss, wie er selbst ausführt, »unerträglich« geworden.[24] Rousseaus Denken vom Anderen her erschien Lévi-Strauss wie eine Befreiung von seiner ursprünglichen philosophischen Ausbildung und Orientierung. Die Philosophie erschien ihm immer hermetischer, als »eine Art ästhetischer Kontemplation des Bewußtseins über sich selbst«.[25] Die Ethnologie, die für Lévi-Strauss mit Rousseau das Ende des *Cogito* einläutet, bezeichnet er vor diesem Hintergrund als seine »Rettungsplanke«[26]. Denn er will seine Reflexionen nicht selbstbezogen beginnen und zum Cogito als sicherer Grundlage des Denkens gelangen. Vielmehr strebt Lévi-Strauss die Verweigerung des Ich und die Identifikation mit dem Anderen an. Er kritisiert die Fortführung der philosophischen Tradition, die vom Subjekt ausgeht und die persönliche Identität begründet, am Beispiel von Sartres Denken. Er wirft Sartre vor, dieser sei allein damit beschäftigt, »ein Refugium anzulegen, in dem die persönliche Identität, ein armseliger Schatz, geschützt sei.«[27]

Seine Kritik am Subjektbegriff verbindet Lévi-Strauss mit einer Kritik der Idee einer persönlichen Identität. Der Mensch verschwindet als Zurechnungssubjekt nicht nur seiner Taten, sondern auch seiner Wahrnehmungen, Gedanken etc. und damit verschwindet der Aspekt der *Jemeinigkeit* – wie man mit Heidegger oder Ricœur (*mienneté*) sagen könnte. Ricœur betont die jemeinige Zugehörigkeit von Erlebnissen und Erfahrungen zusammen mit der Unhintergehbarkeit der Frage nach dem »Wer?« (Wer spricht, denkt, handelt, fühlt? etc.) Diese Jemeinigkeit wendet er auch gegen die Möglichkeit unpersönlicher Beschreibungen von Erlebnissen und Erfahrungen.[28] Anders Lévi-Strauss: Ihm zufolge handelt sich eben nicht um ›mein‹ Denken sondern um eine anonyme Rationalität, die durch mich hindurchgeht: So betont Lévi-Strauss wiederholt, dass er nie das Gefühl der persönlichen Identität gehabt habe, so dass er beispielsweise das Gefühl habe, seine Bücher würden nicht von ihm, sondern *durch ihn hindurch* geschrieben. »Eher habe ich das Gefühl, dass ich

24 | Claude Lévi-Strauss/Eribon, a.a.O., 238.

25 | Claude Lévi-Strauss, Traurige Tropen, a.a.O., 44f.

26 | Ebd.

27 | Claude Lévi-Strauss, Mythologica IV, 2 a.a.O., 807.

28 | Paul Ricœur [1990], Das Selbst als ein Anderer, übers. von Jean Greisch, München 1996, 163. Auch bei Heidegger beantwortet der Begriff der »Jemeinigkeit« die Frage nach Zugehörigkeit und dem »Wer«: »Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein, das je meines ist.« Martin Heidegger [1927], Sein und Zeit, Tübingen 1993, 114.

eine Durchgangsstelle für meine Bücher bin.«[29] In eine ähnliche Richtung weisen seine späteren Ausführungen zur Kunst des Zen-Mönchs Sengai: Ihm spricht er das Bedürfnis zu, der »nicht-substantielle Ort« sein zu wollen, »an dem durch ihn etwas von der Welt zum Ausdruck kommt«.[30] Dieses Bedürfnis scheint auch die Schriften von Lévi-Strauss zu prägen.

Darüber hinaus erinnern diese Ausführungen an den buddhistischen Gedanken des »Nicht-Selbst« (*anatta*). Dieser Idee nach gibt es weder eine unveränderliche Substanz oder stabile Wesenskerne, noch gibt es eine unveränderliche geistige und körperliche Kontinuität. Die Vorstellung »von einem unveränderlichen Selbst bzw. Ich oder einer stabilen Person« erweist sich im frühen Buddhismus nach Rutz als »bloße Illusion bzw. metaphysische Konstruktion«.[31] Dieser Gedanke faszinierte auch Paz, der die Aussage, dass das Ich eine Illusion sei, als zentrale Lehre des Buddhismus bezeichnet hat.

Im Buddhismus ist die Erkenntnis leitend, dass alle Phänomene *Nicht-Selbst* sind. Es lässt sich sagen, dass Gefühle, Wahrnehmungen, Bewusstsein etc. nicht als ›meine‹ zu verstehen sind. Vielmehr gilt es, das Begehren nach jemeiniger Zugehörigkeit von Phänomenen zu überwinden, und sich nicht länger mit der Frage »Wer bin ich?« zu quälen. Denn so wie das Begehren nach Identität mit sich, nach Selbstsein, Leiden verursacht, erzeugt auch das Begehren nach Jemeinigkeit Leid, das es zu überwinden gilt.

Während Ricœur den an den Buddhismus angelehnten Gedanken von Derek Parfit[32], dass Identität nicht von Bedeutung sei und dass es möglich sei, das Leben unpersönlich zu beschreiben, mit dem Hinweis auf den damit einhergehenden Verlust des Anderen kritisiert,[33] findet sich bei Lévi-Strauss die Verweigerung des Selbst gerade im Dienst des Anderen. Lévi-Strauss stellt die Identifikation mit dem Anderen allen Selbsterkenntnisversuchen voran und sieht in der Verweigerung der Identifikation mit sich (dem Bemühen um ›Selbigkeit‹ wie man mit Ricœur sagen könnte) und der Verweigerung der Jemeinigkeit die Möglichkeit des Mitleidens mit allem was lebt. Erst die Befreiung aus der Enge der Versuche, Identität mit sich herzustellen und sich zu identi-

29 | Claude Lévi-Strauss, [1978], Mythos und Bedeutung. Vorträge, übers. von Brigitte Luchesi, Frankfurt a.M. 1980, 11.

30 | Claude Lévi-Strauss [2011], Die andere Seite des Mondes.a.a.O., 108.

31 | Charlie Rutz, Rolle und Bedeutung des Nicht-Selbst im frühen Buddhismus. Hamburg 2010, 71.

32 | Derek Parfit, Reasons and Persons. Oxford 1984. Zur Diskussion der Position s.: Dancy, Jonathan (ed.): Reading Parfit. Oxford 1997.

33 | Paul Ricœur [1990], Das Selbst als ein Anderer, a.a.O., 160-171. So stellt Ricœur zum Abschluss seiner Auseinandersetzung mit Parfit die Frage: »Wenn meine Identität in jeder Hinsicht alle Relevanz verlöre, würde dann die Frage des Anderen nicht ihrerseits unwichtig werden?« Ebd. 171.

fizieren, erschließt demnach den Zugang zum Anderen und bietet insofern eine Grundlage der Ethik.

Die Überwindung des Selbst und die Identifikation mit dem Anderen versteht Lévi-Strauss auch als Prinzip der Ethnologie. Es besteht in dem Ziel, »sich selbst in den Anderen zu akzeptieren«[34] – wozu man sich zuerst selbst verweigern muss. Als die besondere Entdeckung der *Bekenntnisse* von Rousseau bezeichnet Lévi-Strauss die Erkenntnis, dass das Ich der schwächste und niedrigste der Anderen ist.[35] Er wendet Rousseaus Denken gegen den cartesischen Begriff des *Cogito,* denn Rousseau zielt nicht auf die Selbstvergewisserung sondern – im Gegenteil – auf den Verlust des Selbst zugunsten der Identifikation mit dem Anderen: Lévi-Strauss interessiert Rousseaus »Wille einer Identifikation mit dem Anderen, zusammen mit der hartnäckigen Verweigerung einer Identifikation mit sich selbst.«[36] Dies macht Rousseau für Lévi-Strauss zum Begründer der Ethnologie. Den notwendigen Verlust der Identität zugunsten der Identifikation mit dem Anderen wendet Lévi-Strauss, wie oben angesprochen, auch gegen Sartres Konzeption von Identität. Dagegen macht er eine »Rationalität ohne Subjekt« geltend, d.h. die Universalität des binären Codes, der den Menschen mit allem, was lebt, verbindet. Es geht hier also nicht nur um die Identifikation mit anderen Menschen sondern um eine Identifikation »mit allem, was lebt« und einer daraus resultierenden Verbundenheit mit dem Anderen durch das *Mitleid,* ein Gedanke der, wie Lévi-Strauss erwähnt, auch den Buddhismus prägt.

Diese Mitleidsethik wendet Lévi-Strauss auch gegen den Humanismus. Dieser geht demnach von der alleinigen Würde des Menschen aus, was Lévi-Strauss heftig kritisiert. Die Humanismuskritik ist also durch eine ethische Haltung des Mitleidens mit allem Lebendigen motiviert, die die Sonderstellung des Menschen in Abrede stellt. Der »Mythos von der alleinigen Würde des Menschen« ließ die Natur nach Lévi-Strauss ihre erste »Verstümmelung erleiden.«[37] Diesen Mythos bekämpfte auch Rousseau. Der Mensch sollte nicht länger von der Natur abgeschnitten sein. Vielmehr verwirklicht sich die Menschlichkeit in einer freien Identifikation »mit allem, was lebt und also leidet«.[38] In einem Interview von 1971 bringt Lévi-Strauss seine Humanismuskritik auf den Punkt:

34 | Claude Lévi-Strauss, Jean-Jacques Rousseau, a.a.O., 45-56, 48.

35 | Ebd. 52.

36 | Ebd. 47.

37 | Claude Lévi-Strauss [1962], Jean-Jacques Rousseau, a.a.O., 53.

38 | Ebd. 52. Zur Humanismuskritik nach Lévi-Strauss s. auch: Marc Rölli, Kritik der anthropologischen Vernunft, Berlin 2011, 491-494.

»Ein recht verstandener Humanismus müsste die gegenwärtige Menschheit paradoxerweise auffordern, ihren Humanismus zu mäßigen und von den großen Religionen des Fernen Ostens – zum Beispiel dem Buddhismus – zu lernen, dass der Mensch letzten Endes nur ein Lebewesen unter anderen ist, das nur unter der Voraussetzung weiterleben kann, dass er diese anderen respektiert.«[39]

Die Erkenntnis, dass der Mensch ein lebendes und leidendes Wesen unter anderen ist, begreift Lévi-Strauss als Grundlage der Moral und der Humanwissenschaften. Dies untergräbt nicht nur die Differenzierung zwischen mir und Anderem, sondern auch den Unterschied zwischen Natur und Kultur, zwischen Menschheit und Leben. An ihre Stelle treten Strukturen, die dem gesamten Universum zugrunde liegen. Wenn Lévi-Strauss die buddhistische Kritik als Vollendung der marxistischen Kritik begreift,[40] so nicht zuletzt deshalb, weil sie zur Befreiung des Menschen beiträgt, indem sie ihn aus der Enge der persönlichen Identität entlässt und so die Identifikation mit allem Lebendigen und die Reintegration in die Natur ermöglicht.

Das Chaos nach dem endgültigen Verschwinden der Menschheit

Da der Mensch nicht mehr im Zentrum des strukturalen Denkens steht, tauchen bei Lévi-Strauss auch immer wieder Gedanken zum tatsächlichen Aussterben der Menschheit auf. Der Gedanke, dass der Mensch nicht immer schon existiert hat und eines Tages nicht mehr existieren wird, scheint jedoch nicht nur die Bedeutungslosigkeit des Menschen zu offenbaren, wie Lévi-Strauss rückblickend sagt.[41] Vielmehr erschließt sich vom Standpunkt der Endlichkeit aus auch die Bedeutung des Menschen für die Entdeckung von Sinn: In den *Traurigen Tropen* wird betont, dass der Sinn der Schöpfungen des menschlichen Geistes nur in Bezug *auf ihn selbst* existiert: »Sie werden im Chaos versinken, sobald er erloschen sein wird.«[42]

Zwar verschwindet mit dem Aussterben der Menschheit nicht die binäre Logik, aber das Bewusstsein dieser Logik des Universums und all das, was durch sie strukturiert ist. So wird der Mensch im Finale der *Mythologica* an-

39 | Interview mit Claude Lévi-Strauss. Der Spiegel 53, 1971, 93-97.

40 | Claude Lévi-Strauss, Traurige Tropen, a.a.O., 409. Derrida hat in Bezug auf diese Ausführungen von Lévi-Strauss bekanntlich bezweifelt, dass sich buddhistische und marxistische Kritik vergleichen lassen. Derrida, Jacques [1967], Grammatologie, übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt a.M. 1983, 209f.

41 | Claude Lévi-Strauss/Eribon, Das Nahe und das Ferne a.a.O., 236.

42 | Claude Lévi-Strauss, Traurige Tropen a.a.O., 411.

gesichts seines tatsächlichen Verschwindens bei Lévi-Strauss einen Moment lang sichtbar:

»Da es dem Menschen zufällt zu leben und zu kämpfen, zu denken und zu glauben, vor allem Mut zu bewahren, ohne dass ihn die gegenteilige Gewissheit je verlässt, dass er früher nicht auf der Erde war und es nicht immer sein wird und dass mit seinem unvermeidlichen Verschwinden von der Oberfläche des Planeten, der ebenfalls dem Tode geweiht ist, auch seine Mühen, seine Schmerzen, seine Freuden, seine Hoffnungen und seine Werke verschwinden, als hätten sie nie existiert, da kein Bewusstsein mehr da ist, um auch nur die Erinnerung an jene ephemere Bewegung zu bewahren [...].«[43]

43 | Claude Lévi-Strauss, Mythologica IV,2, a.a.O., 817.

Wird er sich auflösen?

Foucaults Anthropologiekritik – ein Retraktandum

Petra Gehring

> L'homme s'étant constitué quand le langage était voué à la dispersion, ne va-t-il pas être dispersé quand le langage se rassemble?[1]

In den Schlusskapiteln seiner Wissenschaftsgeschichte *Les mots et les choses* formuliert Michel Foucault eine irritierende Analyse. Die Moderne insgesamt wird als Epoche der Anthropologie charakterisiert, als epistemischer Komplex, der auf vertrackte Weise unter menschenwissenschaftlichen Synkretismen leidet. Ein Zeitalter, das wir stets im Licht historischen Fortschritts sahen, erscheint als Zone instabiler Wissensformen und voller Verdunklung. Foucaults Diagnose mündete in eine Spekulation über die mögliche Auflösung (*dispersion*), das mögliche Verschwinden (*disparition*), das mögliche baldige Ende (*fin prochaine*) des Menschen. Die These darin traf. Ein Blitz ohne Blitzableiter.

Solche wurden dann freilich hastig montiert – und was wurde nicht alles gesagt: Von ›Antihumanismus‹ war die Rede, obwohl Foucaults Buch ethische Kontexte erkennbar nicht adressiert. Man sah Nietzscheanismus oder Heideggerianismus am Werk, obgleich *Les mots et les choses* vor allem vom Material ausgewählter Einzeldisziplinen her argumentiert. Das Schlagwort vom ›Tod des Subjekts‹ zirkulierte, wiewohl es im Text in der Frage der Anthropologie um das erkenntnistheoretische Subjekt (*hypokeímenon*, *cogito*, also vormoderne

---

1 | Michel Foucault: Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris: Gallimard 1966, 397; dt. Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971, 461; die Übertragung von Ulrich Köppen verzichtet auf die Frageform: »Der Mensch hat sich gebildet, als die Sprache zur Verstreuung bestimmt war, und wird sich deshalb wohl auflösen, wenn die Sprache sich wieder sammelt.« Die Wirkungsgeschichte dieser Übersetzerentscheidung ist nicht mein Thema. Nachfolgend ergänze ich aber zuweilen die Zitate aus deutschen Ausgaben (in Klammern) um französische Wendungen und weise zu Foucault jeweils auch die frz. Angaben nach.

Größen) kaum geht, sondern in einem zeitgenössischen und daher näher zu klärenden Sinn um den ›empirischen‹ Menschen der Moderne: um die Zielscheibe der Demographie, das Objekt von Biomedizin und psychologischer Therapie, den Akteur der Sozialwissenschaften, das ›Ich‹ für Psychoanalyse und Existentialismus, den *homo sapiens* der biologischen Anthropologie. Obsessiv wiederholt wurde Foucaults markanter Schlusssatz im Buch, man könne wetten, der Mensch werde verschwinden *comme à la limite de la mer un visage de sable*, also »wie am Meeresufer ein Gesicht aus Sand«.[2] Und auch politisch wurde Foucault verdächtig, obwohl seine Anthropologiekritik, ganz anders als die deutsche Nachkriegs-Kritik an der philosophischen Anthropologie Gehlens oder Plessners, auf Rechts-Links-Bekenntnisse gar nicht abzielt. Schließlich das gute alte Klischee von der französischen Leichtfertigkeit: Muss es nicht schlichtweg eine irrlichternde These sein, der Mensch löse sich auf?

Viel von all dem klang ab. Foucaults Anthropologiekritik ist inventarisiert und ging in den Grundbestand der Kulturwissenschaften ein: als vielleicht ein wenig drastische Modernekritik, als heilsamer Vorbehalt gegen subjektivistischen Tiefsinn, als Ruf zu epistemologisch angeratener Distanz in Sachen Mensch.[3] Subtilere Botschaften, etwa diejenige, dass anthropologische Reflexe mit historistischen Reflexen untergründig zusammenhängen, trieben die Wissens- und Diskursforschung ebenfalls voran. Eine der Einsichten von *Les mots et les choses* lautet ja: ›Der‹ Mensch und ›die‹ Geschichte verfestigten sich im 19. Jahrhundert als Letzterklärungen zwar alternativer, aber doch auch äquivalenter Art. Beide Kollektivsingulare bleiben also wie die Begriffe Arbeit, Leben und Sprache, die Foucault »Quasi-Transzendentalien« nennt[4], fraglich und zeitgebunden. Ebenso reproduzieren Termini wie Natur, Kultur, Evolution oder Wert eine für das 19. Jahrhundert typische szientifische Realität, eine Art schielend holistischer Wissenschaftlichkeit. Denn die Moderne ist auf perfekte Evidenzen ebenso versessen wie aufs schlechterdings Geheimnisvolle, auf Oberflächen wie auf Tiefen, auf partikulare Daten wie aufs große Ganze.

Foucaults Arbeiten der 1970er Jahre zu Disziplinierung und Strafe, Pathologisierung und Forensik haben eine gewisse Selbstkritik der Sozialwissenschaften ausgelöst, weniger der Begründungsmuster als in angewandten Feldern: Psychiatrie, Klinik, Pflege, soziale Arbeit, Gender, Überwachung, Biotechniken, Sport. Über Anthropologie jedoch diskutierte man in diesen politisierten Feldern allenfalls ansatzweise –mit Ausnahme heute vielleicht von Peter Sloterdijk und Bruno Latour, die je mit ihren Mitteln eine Foucault ent-

2 | Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, 462, dort allerdings »im Sand« (frz. 398).

3 | Eine Zwischenbilanz, die für den deutschsprachigen Raum disziplinäre Rezeptionslinien aufgliedert, zogen vor einigen Jahren Clemens Kammler, Rolf Parr (Hg.): Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme, Heidelberg: Synchron 2007.

4 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 307ff. (frz. 262ff.)

lehnte Provokation kultivieren.[5] Generell blieb am ehesten die Wissenschaftsforschung ein Residuum von Distanzgesten Foucaultschen Typs. Abseits einfacher Natur-Kultur-Gegensätze ist hier ein Experimentierfeld für neue Formen der *Science Studies* und der Wissenschaftskritik entstanden. Überall sonst gilt: Gemeinsam mit der Moral hat sich die Anthropologie in allen Spielarten der Modernekritik gehalten – ebenso wie in den Sozialwissenschaften der empirische Mensch ›genannt Akteur‹. Verschwunden scheint also erst einmal wenig. Flexibel, aber hartnäckig richtet sich nicht nur das von Foucault kaum untersuchte 20. Jahrhundert, sondern auch das beginnende 21. Jahrhundert in anthropologischen Denkfiguren ein.[6]

Der nachfolgende Beitrag spricht Punkte an, die in Sachen Anthropologiekritik ein neuerliches Nachlesen bei Foucault lohnen. Ich stelle zunächst (1.) die schon kurz geschilderte Diagnose rund um das ›Ende‹ des Menschen vor, um daran zu erinnern, dass sie tatsächlich eine wissenschaftshistorische ist. Foucaults Anthropologiekritik richtet sich nicht gegen Individuen, die auf zwei Beinen laufen, sondern legt typische Methodendefizite eines sich auf den Menschen gründenden modernen Szientismus frei. Im Zusammenhang mit der Prognose vom Verschwinden weise ich (2.) auf die zentrale, freilich auch ominöse Rolle der ›Sprache‹ hin. Die Auflösung des anthropologischen Syndroms soll sich, so *Les mots et les choses*, als Wiederkehr oder sich wieder Sammeln (*se rassembler*) der Sprache (*langage*) vollziehen – beziehungsweise als Wiederkehr der aussagekräftigen, wirklichkeitsstiftenden Rede (*discours*). Was mag das meinen? Ich rufe hier (3.) in Erinnerung, dass Foucaults Analyse moderner Anthropologismen mit der berühmt-allzu berühmten, auf Kant gemünzten Wendung von der ›empirisch-transzendentalen Dublette‹ keineswegs endet. Foucault skizziert vielmehr in *Les mots et les choses*, dass – und auf welche Weise – vor allem Spielarten des Vitalismus oder Varianten von Lebens- und Biophilosophien für das anthropologische Denken des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts kennzeichnend sind. Anthropologiekritik ist so weniger Kantkritik als eine Kritik holistischer Paradigmen wie ›Sinn‹ oder (um 1900) ›Wert‹ oder ›Leben‹. Anthropologiekritik hängt somit eng zusammen mit Problemen, die das Buch *La volonté de savoir* 1976 in den Kontexten Sexualität und ›Bio-Macht‹ weiter vertieft.

Ich tue (4.) historisch und in der Werkfolge einen Sprung, um Foucaults Arbeiten zur antiken Moral mit dem modernen Problem der Anthropologie zu

---

5 | Peter Sloterdijk: Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009; Bruno Latour: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie (1991). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.

6 | Vgl. Marc Rölli: Kritik der anthropologischen Vernunft. Berlin: Matthes und Seitz 2011.

kontrastieren (mit der Moderne kurzschließen will ich sie nicht). Die antiken Paradigmen eines »Selbst« oder besser »Sich« (*soi*) sowie praktisch-übungsförmiger, aber eben auch wesentlich sprachlicher »Selbsttechniken« (*techniques de soi*)[7] entwerfen ein, begriffsscharf gesprochen, ›menschenfreies‹ und auch ›lebensfreies‹ Konzept des Individuums. Und auch Foucaults Überlegungen zu Formen der *veridiction*, zu den Bedingungen der Möglichkeit einer politisch-provokativen Wortergreifung im Namen der ›Wahrheit‹, tragen zur Distanzierung von Anthropologie und Anthropologismen bei. Zum Abschluss sage ich (5.) etwas zur unvermeidlichen Frage, ob Foucaults Prognose vom Ende des Menschen für heute noch etwas besagt oder inzwischen inaktuell geworden ist.

1.

»Vor dem Ende des 18. Jahrhunderts existierte der Mensch nicht.«[8] Diese Aussage wird in *Les mots et les choses* historisch-rückblickend entfaltet und mittels exemplarischer Textanalysen zu drei Einzelwissenschaften – Sprachforschung, Biologie, Ökonomie – eingehend belegt. Schöne Literatur, Philosophie und Malerei werden nicht abgetrennt. Auch sie bezieht der Argumentationsgang, ein vier Jahrhunderte umgreifende Vergleich disziplinärer Ordnungs-, Begriffs- und Argumentationssysteme, mit ein.

Um 1800 formt sich, folgen wir Foucault, die europäische Wissenslandschaft auf dramatische Weise um. Der Rationalitätstyp des 17. und 18. Jahrhunderts (der sog. ›Klassik‹) gleicht nicht dem Denken der vorausgehenden zwei Jahrhunderte (›Renaissance‹) und auch die wissenschaftliche Ratio, die an der Schwelle zum 19. Jahrhundert entsteht (›Moderne‹), bedeutet einen horizontalen Bruch, der die Kontinuität der inhaltlichen Linien gleichermaßen durchschneidet. Die Ökonomie, die um 1800 entsteht, Analyse einer tiefliegenden Dynamik von Kapitalisierung und Produktivität, steht der parallel entstehenden Biologie und Sprachforschung näher als ihrem Vorgänger in derselben Domäne, der Wirtschaftslehre der vormodernen Zeit. Gleiches gilt für die Biologie und die historische Sprachwissenschaft. Als Aussageordnungen (*discours*) genau genug betrachtet, haben diese Fächer mit ihren Vorläufern –

---

7 | Vgl. Michel Foucault: Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs, Paris: Gallimard 1984; dt. Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt a.M. 1986, 18ff. (frz. 18ff.). Foucault fasst hier die in der Ratgeberliteratur der griechischen Klassik sich spiegelnden Anstrengungen in Sachen Diätetik, Ökonomik und Erotik als »große Selbstführungskünste« oder eben »Selbsttechniken« (S. 315, frz. 324) zusammen.

8 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 373 (frz. 319).

vormoderne Naturgeschichte und allgemeine Grammatik – deutlich weniger gemein als mit den modernen Fächern ihrer Zeit.

Der Mensch nun aber, das machen die Schlussteile von *Les mots et les choses* deutlich, gehört nur auf die eine, auf die jüngere Seite des so umschriebenen Umbruchs. Für ›den‹ Menschen – wohlgemerkt: als wissenschaftlich fundierende Instanz, nicht als wortbegabtes Wesen unter Wesen oder Kreatur unter Kreaturen – gibt es kein vormodernes Äquivalent. Dabei hat der moderne Mensch, eine Mischung aus Objekt, Norm und universaler Seinsgröße, verwirrend widersprüchliche Konturen: Ein stofflich dichtes Ding, das gleichwohl eine Innenwelt besitzt? Naturhaft festgelegt, zugleich sozial offene Entität? Souveränes Sein, in welchem alle Erfahrung und auch alles welterschließende Handeln privilegiert zuhause sind? Bei allem letztlich niemals universal, sondern auf fatale Weise endlich? Sich selbst stets reflexiv auf seltsame Weise verborgen?

Das, was wir uns im Zweifel gern als unser rätselhaftes gemeinsames großes Sein, als tiefgründige lange Linie vorstellen, erweist sich als Konstrukt und Verlegenheit. Der Mensch, jenes Über-Objekt, ist vor allem das Korrelat einer spezifischen epistemischen Erwartungslandschaft: der nachromantischen Epoche der *sciences humaines*, der Sozial- und Kulturwissenschaften also – oder der ›Menschenwissenschaften‹.[9] »Das erkenntnistheoretische Feld (*champ épistémologique*), das die Humanwissenschaften (*sciences humaines*) durchlaufen, ist nicht im voraus vorgeschrieben gewesen: keine Philosophie, keine politische oder moralische Option, keine empirische Wissenschaft gleich welcher Art, keine Beobachtung des menschlichen Körpers, keine Analyse der Sinneswahrnehmung, der Vorstellungskraft oder der Leidenschaft ist jemals im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert auf etwas wie den Menschen gestoßen.«[10]

Was für Foucault hier zählt, ist zum einen die Breite des Grabens, der die Typik moderner Disziplinen von der Wissenschaftlichkeit damaligen Zu-

9 | *Sciences humaines* wird im Blick auf Foucault meist mit dem deutschen Terminus ›Humanwissenschaften‹ übersetzt. *Les mots et les choses* hebt aber ausdrücklich auch auf Soziologie und Ethnologie, also auf Sozialwissenschaften ab – und meint andererseits nicht alle hermeneutischen Disziplinen, sondern solche, die auf Soziologismen oder Psychologismen (etwa ›Mentalitäten‹) abstellen. Im Text wird aufgelistet: »Psychologie, Soziologie, Kulturgeschichte, Ideengeschichte oder Wissenschaftsgeschichte« (Foucault, Ordnung der Dinge, 425; frz. 366). Es war das Verdienst von Walter Seitter, hier die pointierte Wendung »Menschenwissenschaften« vorzuschlagen, vgl. Walter Seitter: Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft (1985). Neuausgabe mit einem Vorwort des Autors und einem Essay von Friedrich Balke. Weilerswist: Velbrück ^{2}2012.

10 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 413 (frz. 355).

schnitts trennt: »[A]lle jene Themen, die uns vertraut und mit der Existenz der ›Humanwissenschaften‹ (*sciences humaines*) verbunden sind, werden durch das klassische Denken ausgeschlossen.«[11] Zum anderen hebt er darauf ab, dass die moderne Formation in keine stabile Gesamtlage zu kommen scheint, und dies aus immanenten Gründen: Die neuen Wissenschaften vom Menschen können sich als Wissenschaften schlecht festigen – jedenfalls nicht als Disziplinen, die methodisch-formalen Standards gehorchen sollen. Die neue Tiefe und paradoxe Allpräsenz des Humanen ist nicht präzisierbar. So müssen sich die *sciences humaines* an stärker formalisierte Fächer anlehnen und bleiben quasi sekundär.

Foucault spricht von »Empfindlichkeit« (*précarité*) und »Unsicherheit« (*incertitude*) der *sciences humaines*, sofern sie beanspruchen, Wissenschaften zu sein. Dazu spricht er von »ihrer gefährlichen Vertrautheit mit der Philosophie« (was wohl heißen soll: von einem gewissen Hang zur eklektischen Begriffswahl) und von ihrem »schlecht definierten Sichstützen auf andere Gebiete des Wissens«.[12] Er konstatiert fehlende mathematische oder überhaupt ernsthaft formale Ansprüche der Menschenwissenschaften, das bloße Duplizieren von Abstrakta auf der Ebene beobachtbaren Verhaltens sowie Synkretismus und eine bleibende Verschwommenheit.

Es ist nicht der Gegenstand Mensch ursächlich, nicht einfach die Tücke eines Objekts. Die Diskurskonstellation ist es, sie erschafft ein Passepartout, ein verwackeltes Bild. Gemessen an den strengen Schemata der Klassik vollzieht die epistemische Konfiguration der Moderne gleichsam eine Drehung in ihren eigenen Angeln. Foucault zufolge zerreißt dabei im Hinblick auf die logisch-formalen Erfordernisse des Wissenschaftlichen die bis dato geforderte Kohärenz. Er wertet daher klar: »Die ›Anthropologisierung‹ ist heutzutage die große innere Gefahr der Wissenschaften (*du savoir*).«[13] Anders gesagt: Die fachlichen Methoden werden beliebig, wo der Gegenstand allzu diverse Zugänge auf sich vereint und zu rechtfertigen hat.

Die Menschenwissenschaften sind so teils Epochensignatur, teils Symptom. Im historischen Vergleich zeigen sie eine modernetypisch prekäre Lage des Wissenschaftlichen an. Das letzte Kapitel von *Les mots et les choses* spricht dies als Ruf nach Rückkehr zu formaler Strenge deutlich aus – ein Punkt, den die Rezeption kaum aufgegriffen hat. Auch die betroffenen Disziplinen verteidigten ihre beispielsweise verhaltens- oder sozialwissenschaftlichen Methoden nicht. Sie schwiegen. Stattdessen wurde um die Existenz des Menschen gerungen, um den Humanismus und um die Grenzen der Relativierung von

11 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 375 (frz. 321).

12 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 418 (frz. 359).

13 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 417 (frz. 359).

Subjektpositionen – um später dann Foucaults Methodenbegriffe unkommentiert zu übernehmen.[14]

Eine frühe Ausnahme waren Einwände des Philosophen Rudi Visker gegen Foucaults Sicht auf die *sciences humaines*. Für einen Konstruktivismus, demzufolge ›der‹ Mensch sich mit dem anthropologischen Unterbau bestimmter Disziplinen ab 1800 erst herausformt, ist der Hinweis auf eine fehlenden Strenge der neuen Fächer, so Visker, ein problematisches Argument. Denn gemessen woran ergibt sich aus der Neuheit der humanwissenschaftlichen Konstellation sowie ihres großen Objekts, und sei es auch bei verringerter formaler Strenge, ein Mangel? In welchem Sinne beanstandet Foucault Instabilität, wo doch das menschenwissenschaftliche Paradigma sich über beachtlich lange Zeit hält? Wenn die Wissenschaften einer Zeit mit ihren Konstrukten zusammenfallen, dann »bleibt unklar, wieso man Foucaults Analyse nicht als Beschreibung der spezifischen *Wissenschaftlichkeit* der Humanwissenschaften – mitsamt all ihren Problemen – sehen kann.«[15] Entweder also hält Foucaults Kritik der Anthropologie eine epochenübergreifende Norm des Wissenschaftlichen entgegen (eine Deutung, die zu Foucaults Analytik in keiner Weise passen kann) oder aber sie führt eine von der Epochenbindung gelöste These auf der Ebene des Gegenstandes ein, rekurriert etwa auf eine grundsätzlich mischungsartige, verteilte Verfasstheit der Individuen, welche das abstrakte Konstrukt ›Mensch‹ dann gleichsam auf objektstufiger Ebene verfehlt. In beiden Fällen nähme, folgen wir Visker, Foucaults kritische Wertung der Humanwissenschaften selbst etwas von dem in Anspruch, was sie kritisiert: ein Wissenschaftlichkeitsideal, ein Menschenbild. Oder aber sie hinge in der Luft.

Der so umrissene Widerspruch mag sich nicht völlig erübrigen, wird aber gemildert, nimmt man Foucaults Diagnose nicht ganz so abstrakt, sondern liest sie als Aufforderung, die jeweils geschilderten Epochenbrüche tatsächlich auch bilanzierend zu betrachten und dabei möglichst konkret abzutragen, was sich mit ihnen ändert – etwa in puncto Formalisierung und formale Strenge. Auf eine alternative Ontologie zu derjenigen des Menschen (oder der Geschichte

14 | Die deutschsprachigen Sozialwissenschaften machten sich Foucault ab Ende der 1980er Jahre zu Eigen, anthropologie- und soziologiekritische Impulse ignorierend. Auch das ansonsten verdienstvolle Nachschlagewerk von Clemens Kammler/Rolf Parr (Hg.): Handbuch Foucault. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler 2008, verfügt über Lemmata wie ›Mensch‹, ›Anthropologie‹ oder ›Humanwissenschaften‹ bezeichnender Weise nicht. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Adaptionen von Grundbegriffen wie *discours* und *dispositif* vgl. Petra Gehring: »Foucaults Verfahren«, in: Michel Foucault: *Geometrie des Verfahrens. Schriften zur Methode*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, 371-393.

15 | Rudi Visker: »Foucaults Anführungszeichen. Eine Gegenwissenschaft?«, in: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.): Spiele der Wahrheit: Michel Foucaults Denken. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, 298-319, 305 [Herv. i. Orig.].

oder der Sprache) ist Foucault erkennbar nicht aus. Aber auch eine geschichtsenthobene Apologie von Mathematik oder anderer Kriterien einer Wissenschaftlichkeit im Sinne von strukturaler Strenge, Differenzierung, zeitstabilen Ergebnissen, trennender Methodik – wird man Foucault nicht nachsagen können. Nicht nur die in *Les mots et les choses* geradezu liebevoll ausgefallene Schilderung des Zeitalters der Ähnlichkeiten, also der Renaissance, einer fremden Epoche des Denkens in Analogien, sondern auch Foucaults grundsätzliche Distanz zur wissenschaftlichen Produktion von Wahrheit stehen dagegen.[16]

Inzwischen scheinen Anschlussforschungen die kritischen Intuitionen Foucaults zu bestätigen. Was *Les mots et les choses* als mit dem 19. Jahrhundert einsetzendes Wegbrechen formaler Strenge beschreiben, als instabile und vornehmlich auf pragmatisch-technischen Wegen sich plausibilisierende Mittelposition der Wissenschaften vom Menschen in einem »Triëder« des klassischen Wissens[17], umschreiben wahlverwandte Diagnosen für das ausgehende 20. und beginnende 21. Jahrhundert als »technowissenschaftlichen« Zustand[18] der empirischen Disziplinen, als disziplinäre Amalgamierung und politisch gewollte Fusion von Grundlagenwissenschaften und Gesellschaft zugunsten einer »Emergenz«[19] oder auch »Konvergenz«[20] zukunftsorientierter Forschung.

Sind Methodendefizite ein stichhaltiger Grund, den Humanwissenschaften die Zukunftsfähigkeit abzusprechen? Was den Menschen angeht bleiben sie zwar Foucaults ausdrücklichstes, aber nicht sein einziges Argument. Die in den 1970er Jahren entstandenen Arbeiten zur Disziplinierung, namentlich *Surveiller et punir* (1975) und *La volonté de savoir* (1976), setzen die bereits mit der frühen Psychiatriekritik und der *Histoire de la folie* (1961) begonnene Er-

---

16 | Neben den frühen Büchern über den Wahnsinn sind insbesondere Foucaults Überlegungen zur Abtrennung juridischer Fragen von solchen des im wissenschaftlichen Sinne neutralisierten Wahren einschlägig, vgl. Michel Foucault: Die Wahrheit und die juristischen Formen (1974). In: Schriften 2 (1994). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, 669-792.

17 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 413ff. (frz. 355ff.).

18 | Gilbert Hottois: Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique. Paris: Aubier 1984; Technosience et sagesse? Paris: Plein 2000; Donna Haraway: Monströse Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft. Hamburg: Argument 1995, 9f.

19 | Edna F. Einsiedel (Hg.): Emerging Technologies: From Hindsight to Foresight, Vancouver: UBC Press 2008.

20 | Mihail C. Roco, William S. Bainbridge (Hg.): Converging Technologies for Improving Human Performance, NSF/DOC 2002, www.wtec.org/ConvergingTechnologies/Report/NBIC_report.pdf [20. Mai 2014]; Mihail C. Roco, William S. Bainbridge, Bruce Tonn, George Whitesides (Hg.): Convergence of Knowledge, Technology, and Society, Heidelberg/New York: Springer 2013.

zählung von den politischen Folgen der Genese ›des Menschen‹ im modernen Wortsinn fort. Menschenwissenschaftliche Empirien sind an Manipulationsinteressen gebundene, zutiefst technische sowie auf unersättliche Weise erzieherische Empirien. Sie produzieren einen Typ von Wissen, der mit neuen Zugriffsformen auf den Menschen- und den Sozialkörper nicht bloß einhergeht, sondern identisch ist. Die so sich herausformenden Machtverhältnisse – das Konzept der Wohlfahrt, der Hygiene, den modernen Sozialstaat – sind soziotechnisch und politisch adaptiv. ›Der Mensch‹ mag akademisch traktiert werden, er wird vor allem aber realisiert: als wirtschaftlich produktiver Arbeitskörper, als biologischer Reproduktionskörper, als sexualisierter Paarkörper, als biomedizinisch zu optimierender Körper. Foucault richtet hier den Blick auf ›gouvernementale‹ Formen der Verschränkung von Wissen und Regieren. Und er entdeckt das Thema der ›Techniken‹, die sich am Individuum festmachen, die dieses aber auch als Weg zur Selbstentfaltung internalisiert. Wie auf diese Weise im christlichen Mittelalter gläubige Seelen und in der Klassik Untertanen entstehen, bringt die Moderne psychologisch formatierte Geständnismenschen hervor.

Welches sind die Alternativen zum Menschen der Anthropologie? Mit dieser Frage wird die historisch fernliegende Antike interessant, denn deren moralgeschichtliche Quellen lassen ganz andere »Selbsttechniken« (*techniques de soi*)[21] ahnen als solche, die mit den in *Les mots et les choses* behandelten Jahrhunderten korrespondieren. Die These vom Epochenbruch um 1800, vor dem es keinen Menschen und keine Anthropologie gab, leitet zu einer noch weitergehenden These über: Die Infrastruktur des Individuums unterliegt überhaupt einem radikalen geschichtlichen Wandel.

2.

Schwer ist es, den Nexus zwischen ›Mensch‹ und ›Sprache‹ (*langage*) ins Bild zu bringen, den Foucault in *Les mots et les choses* herstellt und der in der berühmten Prognose geradezu den Charakter einer wechselseitigen Voraussetzung annimmt: die disparate Verfasstheit des einen bedingt das kompakte Sein des anderen und umgekehrt. Die Sprache werde ›sich sammeln‹ (*se rassembler*) lautet eine zentrale Metapher, und eben dies stelle dann eine Bedingung für das Ende des Menschen dar. Im historischen Großmaßstab kehrte demnach etwas wieder, was mit dem Ende der klassischen Epoche auseinandertrat. Auf den Zustand von Wissenschaften bezogen, wäre wohl gemeint: Nachdem durch die Heraufkunft der Anthropologie das Sprachmedium seine Eindeutigkeit und seine epistemische Garantenstellung verlor, würde nun eine neuerlich fundie-

21 | Vgl. Anm. 7.

rende Rolle des Sprachlichen, ein Äquivalent zum fraglosen Funktionieren der Zeichen im Zeitalter der Repräsentation bevorstehen – jedenfalls, sobald sich abzeichnet, dass ›der‹ Mensch zu Sand zerfällt.

Entweder also ›Sprache‹ oder aber ›Mensch‹? *Les mots et les choses* hält Diagnose und Prognose kaum auseinander. Tatsächlich schildert Foucault die Wissensordnungen der Aufklärungszeit als ›Repräsentationsordnungen‹ in dem Sinne, dass als Klammer zwischen Ding und Bedeutung die repräsentativen Zeichen selber einen kompakten Seinswert hatten. Zwar besaßen die klassischen Diskurse ein scharfes Bewusstsein für die Ordnungsprobleme von Symbolsystemen. Aber Sprache funktionierte unproblematisch als wahrheitsfähig. Darstellungsmedien besaßen eine Art selbsterklärendes Sein. Mit ihrer Hilfe koppelte sich eine Vernunftordnung mehr oder weniger direkt an die Ordnung der Dinge.

Vor diesem Hintergrund taucht um 1800 nicht nur der Mensch auf, sondern parallel werden die Möglichkeiten des Verstehens in Frage gestellt, und zwar auf grundsätzliche Weise, in der Sprachforschung, in den interpretierenden Wissenschaften, in der schönen Literatur – und auch in der Philosophie für das Erkennen überhaupt. Erreichen sprachliche Werkzeuge ihre Gegenstände? Entzieht sich die Welt nicht dem Begriff und dem Denken? Dass Sturm, Drang, Romantik und dann das 19. Jahrhundert die Sprachphilosophie entdeckten, ist für sich genommen kein neuer Befund. Zur Moderne gehört ein Problemsinn in Sachen Vermittlung, den das rationalistische Zeitalter schlicht nicht besaß. Foucault bringt diese Beobachtung jedoch mit dem Auftauchen des Menschen zusammen und er verändert die Wertung: Es ist nicht selbstverständlich, den Dingen eine unergründliche Tiefe zu unterstellen und zugleich im Namen des in einem anderen Sinne unergründlichen Menschen den Medien der Vermittlung zu misstrauen. Die Krise der Repräsentation funktioniert so womöglich gar nicht als Durchbruch zu einer modernen, tief gegründeten Realität der Dinge, sondern sie vollzieht sich gewissermaßen flach: als elementares Fremdwerden der Zeichen, als Auseinandertreten der Darstellungsformen und als Zerfall ihrer Gültigkeitswerte – wobei auch die neue, zwittrige Instanz ›des‹ Menschen hier nicht wirklich für Konsistenz sorgen kann.

Soweit die Diagnose. Die Prognose enthält erstens Generalisierungen über die Konstellation um 1800 und über die Singularität zweier Epochen hinaus. Foucault postuliert zweitens eine Art Interdependenzverhältnis der Seinswerte von Sprache und Mensch und legt drittens mit dem zweiten Teilsatz der berühmten Formel – wenngleich fragend – eine Art Folgerung nahe: Löst der Mensch sich nicht also auf, wird er aufgelöst werden?[22] Viertens legitimiert sie ein Gedankenspiel, das einem Aufruf gleicht: »Müßte man nicht eher darauf

22 | Es sei angemerkt, dass die deutsche Übertragung hier neben dem Verzicht auf die Frageform (siehe Anmerkung 1) auch natürlich durch die Suggestion eines Kausalverhältnisses die Anstößigkeit des Satzes forciert: »Der Mensch [...] *wird sich deshalb wohl*

verzichten, den Menschen zu denken oder, um strenger zu sein, möglichst nahe jenes Verschwinden des Menschen – und den Boden der Möglichkeit aller Wissenschaften vom Menschen – in seiner Korrelation mit unserer Sorge um die Sprache zu denken?«[23] Das Verhältnis von Sprache und Mensch würde demzufolge einer Kippfigur gleichen, einer negativen Kopplung, die Vorhersagen erlaubt, weswegen sich aus einem sich abzeichnenden neuen ontologischen Gewicht des Sprachlichen die Prognose vom Verschwinden der Anthropologie ableiten lässt. Und womöglich sogar eine Interventionschance: Vielleicht treibt eine bestimmte, hier in kritischer Absicht geforderte Verzichtshaltung verbunden mit einer Hinwendung zur Sprache sogar das Ende des Menschen voran.

Sollen wir also – gegen Anthropologie – auf neue Weise der Sprachlichkeit vertrauen? Die Kommentarliteratur weicht der Problemstellung mittels Verlegenheitsformeln aus. Es bekunde sich hier eben ein gewisser »Strukturalismus«[24] Foucaults, heißt es vage, und wohl auch eine »Illusion der Diskursautonomie«.[25] Man habe hier einen »sehr seltsamen Hinweis« vor sich, eine »eigenartige« Privilegierung der Sprache[26] oder auch ein erstaunliches, weil »einzig systematische[s], ja ›philosophische[s]‹, jeder historischen Relativierung ein Stück weit enthobene[s]«[27] Argument. Dazu wird vermutet, in der anthropologiekritischen Hinwendung zu einem ›Sein‹ der Sprache greife Foucault Motive Heideggers auf.[28]

---

auflösen, wenn die Sprache sich wieder sammelt«, vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, 461 (meine Hervorhebung, pgg).

23 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 461 (frz. 397).

24 | So die vielgelesene Einführung von Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago 1982; dt. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt a.M.: Athenäum 1987. Den Autoren gelingt das Kunststück, Les mots et les choses zu referieren (S. 66ff.), ohne Foucaults Prognose vom Ende des Menschen wirklich zu erwähnen.

25 | Vgl. Maurice Blanchot: Michel Foucault tel que je l'imagine. Paris: Fata Morgana 1986; dt. Michel Foucault, vorgestellt von Maurice Blanchot. Tübingen: Diskord 1987, 30; auch der erste Teil des Buches von Dreyfus/Rabinow heißt »Die Illusion des autonomen Diskurses«.

26 | Gilles Deleuze: Foucault. Paris: Minuit 1986; dt. Foucault. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, 186f.

27 | Vgl. Dreyfus, Rabinow, Beyond Structuralism, a.a.O., 69; Philipp Sarasin: Michel Foucault. Zur Einführung. Hamburg: Junius 22006, 89.

28 | Vgl. Ulrich Johannes Schneider: »Foucault und Heidegger«, in: Markus S. Kleiner (Hg.): Foucault. Frankfurt a.M.: Campus 2001, 224-238, 231. Zur Alternative Mensch/Humanwissenschaften oder aber Sprache/Repräsentation bleibt Schneiders Deutung allerdings kryptisch: Foucault verorte »die Möglichkeit der Humanwissenschaften in der

Verstreut sich das zuvor hypostasierte *eine,* wird (stets wieder) *das andere* hypostasiert – als historische These ist das gewagt, als Prognose oder gar epochenpolitische Forderung bleibt es dunkel.[29] Der Rahmen einer Kritik der Menschenwissenschaften wird jedenfalls deutlich gesprengt. Denn worauf sollte man mittels wiedergewonnener Seinswerte des Sprachlichen hinauswollen? Auf erneuerte, vielleicht zurückhaltend-fragmentierte, dafür aber solidere Erforschung des Sozialen? Auf eine Restabilisierung des insgesamt in Schräglage geratenen europäischen Wissenschaftsgefüges durch veränderte Formen des szientifischen Zeichengebrauchs? Oder auf ganze neue Disziplinen, die der Bedeutung einer formalen Strenge wissenschaftlicher Weltbezüge dann in wahrhaft moderner Weise gerecht werden würden? Sollte man gar eine – wie immer pragmatische – Überhöhung der Sprache fordern, um dem Essentialismus des Menschen zu entrinnen?

Tatsächlich liefert *Les mots et les choses* einige historische Hinweise, welche die Kombination von Anthropologiekritik und Kritik moderner Sprachskepsis verankern sollen. Foucault vermerkt eine Sondersituation der Sprache im modernen Wissenschaftsgefüge: Das Themendreieck Arbeit – Leben – Sprache besitzt nur zwei stabile Spitzen, die Größen ›Arbeit‹ und ›Leben‹; rund um die Sprache hingegen streben unter dem den Druck einerseits empirischer, andererseits tiefenwissenschaftlicher Erwartungen die Forschungswelten auseinander: »Sprache« existiert nur mehr – wiederholt der Text seine zentrale Metapher – in einer »verstreuten« Weise.[30] Gemeint ist ein Auseinanderfallen nicht nur der Sprachmodelle, sondern auch der jeweils korrespondierenden ›verstehenden‹ Methoden. Man arbeitet aneinander vorbei: Für die philologische Exegese zählt nur das Wort, für die Hermeneutik ist Sprache der aufzuschließende Text, für die Literatur zählt der sich in die eigene Performanz versenkende Vollzug. Ende des 19. Jahrhunderts, so Foucault weiter, hätten dann erstmals Mallarmé und Nietzsche, jeder auf seine Weise, wieder ein Denken eingefordert, das Einheit und auch Unbedingtheit der Sprache praktiziert – als »großes Spiel« in »einem einzigen Raum (*espace unique*)«.[31] Mallarmé und Nietzsche läuten freilich keine neue Epoche ein, sie bleiben Ausnahmeerscheinungen. Ist hier gemeint: nur vorerst? Die Textdramaturgie legt es nahe. Wie es diskurshistorisch zu solchen ›Ausnahmen‹ kommen kann, bleibt offen,

---

Wiedererrichtung des Repräsentationsverhältnisses«, kündige »geschichtsphilosophisch ein neues Stadium an«, gebe aber auch »die Kluft am Anfang« an, »auf die man nur verweisen kann, die man niemals überbrückt«.

29 | Philipp Sarasin gibt einen Stoßseufzer zu Protokoll: »Was heißt denn eigentlich ›Sprache‹? Was bewirkt ›Sprache‹? Wie dezentriert sie den Menschen, wie macht sie diesen ›kaputt‹...?« (Michel Foucault, 89).

30 | Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, 368f. (frz. 315).

31 | Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, 371 (frz. 315).

stattdessen wechselt Foucault ins prophetisch-spekulative Register: »Muß man darin die Entstehung oder noch früher das erste Leuchten eines sich kaum ankündigenden Tages in der Tiefe des Himmels ahnen, in dem wir aber bereits vermuten, daß das Denken [ ] sich in seiner Ganzheit erfaßt und sich erneut in der Helle des Seins beleuchtet?«[32]

Unabhängig davon rückt Foucault den Vergleich mit der Klassik nach vorn. Er fragt selbst, ob in seiner Anthropologieanalyse die Seinsweise des Menschen nicht einiges von der alten Viergliedrigkeit des Seins repräsentativer Sprachlichkeit durchschlagen lässt: Die Abschnitte zu »Endlichkeit«, »empirisch-transzendentaler Wiederholung«, »Ungedachtes« und »Ursprung« des Kapitels IX *L'homme et ses doubles* legen Analogien, wenn nicht gar eine »Symmetrie« von allgemeiner Grammatik und Anthropologie doch mindestens nahe.[33] Foucault diskutiert die Lesart, weist sie aber zurück. In der Epoche des Menschen werde nicht einfach die ältere, vierpolige Logik sprachlichen Seins durch ein menschenwissenschaftliches logisches Viereck ersetzt. Es handele sich vielmehr um eine umgekehrte »Modifizierung« (*modification*): Wo der klassische Diskurs seine Anstrengungen darauf richtet, das Verhältnis der Erkenntnis zu den Dingen (*choses*) »in einem der Sprache inneren Raum (*dans un espace intérieur du langage*)« aufzuklären, drehen sich moderne Forschungsanstrengungen darum, dieses Verhältnis wie auch die Dinge selbst »in jener Dimension der Exteriorität spielen zu lassen, in der der Mensch als begrenzt, bestimmt (*déterminé*), in die Mächtigkeit dessen einbezogen, was er nicht denkt, und in seinem Sein selbst der Dispersion der Zeit unterworfen erscheint.«[34] Ein Innenraum unbegrenzter und zumindest virtuell konsistenter Ordnungen im Plural in der Klassik – in der Moderne aber auf humane Endlichkeit wie auch potentiell deterministische Erklärungsmodelle angelegte Selbstpositionierung: Situierung in einer abgründigen Exteriorität, in welcher empirische Momente und Latenzphänomene stets so auseinanderfallen, wie beim ›Menschen‹ selbst – so wie er sich variabel objektivierbar in den Spiegeln der Humanwissenschaften findet.

Die Moderne wäre demnach nicht Spiegelbild, sondern Inversion der Klassik. Sprache und Mensch tauschen nicht einfach die Plätze, sondern mit der Zentrierung auf den Menschen verstülpt sich das Sein. Foucault spricht auch von »Funktionsumkehr« (*inversion totale du fonctionnement*)[35]. Die Rede von Innenraum und Äußerlichkeit durchkreuzt dabei die philosophisch naheliegende, aber eben nicht passende Differenz von Immanenz und Transzendenz. ›Tranzendent‹ ist in der Epoche des Menschen nichts mehr. Allerdings

---

32 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 371 (frz. 317).

33 | Foucault, Ordnung der Dinge, 404 (frz. 346).

34 | Vgl. im Zusammenhang: Foucault, Die Ordnung der Dinge, 407 (frz. 349).

35 | Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, 407 (frz. 349).

lösen zwei Formen der Immanenz einander ab: Eine Immanenz des variablen Darstellens wird durch eine Immanenz der ins Leere führenden Be- und Ent-Gründungen ersetzt, entsprechend wiederkehrender Vorfragen und (szientifisch heterogener) Wechselkritik. Wie immer man Foucaults Rede von einer ›Dimension der Exteriorität‹ rund um den Menschen und seine Wissenschaften näher deuten will: Die grundlegende Unvereinbarkeit von Mensch und Sprache hat weniger mit Existenzdefiziten als mit fehlgehenden Existenzbehauptungen zu tun – im Rahmen eines (onto-)logischen Zugzwanges, den nur die anthropologische Epoche, nicht aber die Klassik kennt. Foucault bilanziert das als »Inkompatibilität«, die herrsche »zwischen der Existenz des klassischen Diskurses (der sich auf die nicht befragte Evidenz der Repräsentation stützt) und der Existenz des Menschen ..., so wie sie dem modernen Menschen gegeben wird (mit der anthropologischen Reflexion, die es gestattet).«[36]

Die Prognose setzt hier auf, indem sie einen unvermeidlichen Konflikt der Formen behauptet: Das eine und das andere Vergewisserungsmuster können historisch nicht koexistieren – nicht mit dem Maß an Selbstverständlichkeit jedenfalls, dessen sie bedürften, um epochenprägend, um »apriorisch«[37] zu fungieren. Gemünzt ist das in *Les mots et les choses* auf die Lage der Wissenschaften: Es geht um widerstreitende Forschungsstile. Foucaults Psychoanalysekritik legt hier auch weitergehende Deutungen nahe. Zwischen den Aporien des Menschen und unserem tiefsitzenden Hadern mit der ›eigenen‹ Sprache besteht auch ein alltäglicher, ein gegenwartspolitischer Zusammenhang.

So behauptet Foucault das Ende des Menschen denn auch nicht, sondern stilisiert die Situation einer historischen Alternative. Die Formen *könnten* versöhnbar sein, es könne, heißt es im Text, eine künftige Aufgabe darin liegen, ein »Denken« (*une mode de pensée*) zu entwickeln, das es zulässt, das Sein der Sprache und das Sein des Menschen »gleichzeitig (*à la fois*), ohne Diskontinuität oder Widerspruch« zu reflektieren.[38] Eine solche, bis dato unmögliche Brücke hätte dann allerdings eine unserer Kultur noch unbekannte Form. Die andere, wahrscheinlichere Möglichkeit laufe aber auf eine »unauslöschliche Kluft« der epochenbildenden Seinsweisen hinaus. In diesem Fall bliebe für unsere Gegenwartsperspektive nur eine existentielle Wahl, die Probe auf eine Zukunft – die »vielleicht wichtigste philosophische Wahl (*choix philosophique*)

36 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 407 (frz. 349).

37 | Den Begriff »historisches Apriori« verwendet *Les mots et les choses* zur Kennzeichnung solcher Erfahrungsformen, die an den Rändern wissenschaftlicher Disziplinen für Letztgewissheit sorgen, vgl. Die Ordnung der Dinge, 24f. (frz. 13). Den dem späten Husserl entlehnten Ausdruck wird *L'Archéologie du savoir* dann ein wenig anders definieren.

38 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 408 (frz. 349).

unserer Epoche«[39], wie es im Text vollmundig heißt. Immerhin markiert Foucault den Punkt dieser Wahl sehr deutlich als einen, an dem die historische Diagnose ihre Genauigkeit verliert: »[N]ichts kann uns im Voraus sagen, nach welcher Seite der Weg offensteht. Das Einzige, was wir im Augenblick mit voller Sicherheit wissen, ist, daß niemals in der abendländischen Kultur das Sein des Menschen und das Sein der Sprache zusammen existieren (*coexister*) und sich nacheinander (*l'un sur l'autre*) haben gliedern können. Ihre Inkompatibilität ist einer der fundamentalen Züge unseres Denkens gewesen.«[40] Die Prognose ist also noch kurz vor der provokativen Schlusspassage noch vorsichtig gehalten. Wo vom Ende des Menschen dann die Rede ist, geht es nicht um eine Vorhersage, sondern um ein Plädoyer. Und zwar eben nicht nur eines *gegen* die Anthropologie, sondern eines *für* eine Konzentration der Wissenschaften auf die (und ›in‹ der) Sprache. Die Rezeption konnte damit wenig anfangen. Dennoch verbindet Foucault mit seiner Anthropologiekritik ein, wenn auch vage umrissenes positives Projekt, sagen wir: so etwas wie eine neue Methodologie.

3.

Mensch oder Sprache? Ehe man eine solche Zuspitzung als Flause Foucaults abtut, lohnt sich ein weiterer Blick auf seine wissenschaftshistorische Diagnostik. Auch *Les mots et les choses* bleibt nämlich bei der Zeit um 1800 nicht stehen. In der Philosophie hat man sich in den letzten Jahren an Foucaults Kant-Analyse festgehalten. Die einprägsame Wendung von der »seltsame[n], empirisch-transzendentalen Dublette« (*un étrange doublet empirico-transcendental*)[41], die der Mensch sei, steht geradezu für die philosophische Seite von Foucaults Anthropologiekritik, zumal eine frühe, nachträglich publizierte Arbeit Foucaults zu Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*[42] unter Foucault-Philologen Aufmerksamkeit weckte.[43] Die ›Dublette‹ wird jedoch in *Les mots et les choses*

39 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 408 (frz. 350).

40 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 408 (frz. 350).

41 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 384 (frz. 329).

42 | Michel Foucault: Introduction à l'Anthropologie de Kant (Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant, 1961). Paris: Vrin 2008; dt. Einführung in Kants Anthropologie. Berlin: Suhrkamp 2010.

43 | Der Text dokumentiert eine erste, zurückhaltende Auseinandersetzung Foucaults mit der Stellung Kants, die dessen Anthropologie allerdings bereits als ein Monument des Übergangs zur Moderne einordnet. Vgl. als Zwischenbilanz zur deutschen Rezeption: Hans-Dieter Gondek: »Vom Weltbürger zum Übermenschen. Michel Foucault über Kants Anthropologie.« In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5 (2011), 245-253.

keineswegs als eine Art letzte Auskunft in Sachen Anthropologie präsentiert. Foucault präsentiert Kant als für das beginnende 19. Jahrhundert prägnante Gestalt – aber auch als Philosophie des Übergangs, die in der Folgezeit vielfach überschrieben wird. Allenfalls eine Schwankungsrichtung bleibt, wohingegen sich das Blatt im Laufe des 19. Jahrhundert zugunsten solcher Empirien wendet, die versuchen, sich auf ganzheitliche Weise der Kantischen Spannung zu entledigen. Was das Jahrhundert prägt, sind die nicht enden wollenden Versuche, ein noch ungedachtes, tiefgründiges ›Sein‹ aufzufinden – eines das unser naturales und rationales Universum ein für alle Mal begründet und gleichwohl mit dem Faktum menschlicher Endlichkeit zusammenzudenken ist.

Das *moderne* – also das nachkantische – transzendentale Denken findet, so Foucault, »den Punkt seiner Notwendigkeit nicht wie bei Kant in der Existenz einer Wissenschaft der Natur, (gegen die sich der ständige Kampf und die Unsicherheit der Philosophen sträuben), sondern in der stummen, dennoch sprachbereiten und gewissermaßen insgeheim von einem virtuellen Diskurs durchlaufenen Existenz jenes Nichtbekannten, von dem aus der Mensch unaufhörlich zur Erkenntnis seiner selbst aufgerufen ist.«[44] Hier ist von einem anderen, von einem spät- und nachromantischen Transzendentalismus die Rede: Denn just im Dunkelsten, sofern wir selbst eben auch alles noch Unbekannte unserer selbst sind, wollen die Menschenwissenschaften das anthropologisch Eigentliche finden: »Wie kann«, so fasst Foucault diese Erkenntnisinteressen zusammen, »der Mensch dieses Leben sein, dessen Netz, dessen Pulsieren, dessen verborgene Kraft unendlich die Erfahrung überschreiten, die ihm davon unmittelbar gegeben ist (*est immédiatement donnée*)? Wie kann er jene Arbeit sein, deren Erfordernisse und Gesetze sich ihm als ein fremder Zwang auferlegen? Wie kann er das Subjekt einer Sprache sein, die seit Jahrtausenden ohne ihn gebildet worden ist, deren System ihm entgeht [...]?«[45]

In der bei Kant lediglich umrissenen anthropologischen Zone, jener Zone in der wir zu hybriden, in ihrer Empirizität ungegründeten Urteilen gezwungen sind[46], erwachsen im Laufe des 19. Jahrhunderts also ganz andere Formate, und diese machen eigentlich die Menschenwissenschaften aus: holistische Anthropologien, Eschatologien eines *letztlich* Menschlichen und ein Denkstil, der in der Urtiefe eines anthropologischen Kontinuums das zu finden sucht, was Sein und Denken fundieren soll, um ein zusammengehöriges Ganzes zu schmieden. Foucault drückt das umwunden so aus: »Eine Form der Reflexion

44 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 389f. (frz. 334).

45 | Foucault, Ordnung der Dinge, 390 (frz. 334).

46 | Vgl. Michel Foucault: Introduction à l'Anthropologie de Kant (Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant). Paris: Vrin 2008; dt. Einführung in Kants Anthropologie. Berlin: Suhrkamp 2010, 112ff.

errichtet sich, die weit vom Cartesianismus und von der kantischen Analyse entfernt ist, in der es zum ersten Mal um das Sein des Menschen in einer Dimension geht, gemäß der das Denken sich an das Ungedachte wendet und sich nach ihm gliedert (*s'articule sur lui*).«[47]

Leider verankert *Les mots et les choses* das, wovon hier die Rede ist, kaum im deutschsprachigen Kanon. Im Text erwähnt werden Hegel, Marx und Freud. Gemeint sind aber romantische Psychologien und überhaupt romantisierende Theorien eines Unge*w*ussten als vitales Un*be*wusstes. Dazu Materialismen und Naturalismen, die das späte 19. Jahrhundert im Fahrwasser Darwins anlagert.[48] Hinzu kommen der vitalistisch grundierte Historismus eines Spengler und die Husserlsche Phänomenologie.[49] Zu ergänzen wären ebenso aber soziologische Theorien eines Sozialen (das ›empirisch‹ und ›human‹ zugleich sein soll) sowie ganz sicher das deutschsprachige Phänomen der sog. Lebensphilosophien, die sich biologiekritisch geben, sich aber umso mehr dem ›Leben‹ des Menschen verschreiben.

Foucault fokussiert in *Les Mots et les choses* all dies – und nicht Kant. Die moderne Persistenz des Menschen hängt weniger an der Zwieschlächtigkeit der kantischen ›Dublette‹ als an der Beliebigkeit, in welche die bloßen Negativbestimmungen des Menschen abgleiten, sofern diese bis heute lediglich durch eine Überfülle schwacher Selbstbeschreibungen kompensiert worden sind. Es ist dieser Aspekt einer endlosen Offenheit und auch Unverbindlichkeit der Bestimmungen, für welchen Foucault die Metapher vom Sand erstmals verwendet. Der ›Sand‹ korrespondiert mit jener ›Exteriorität‹, in welche das anthropologische Denken alles gestellt sieht, womit sich die epistemische Formation der Moderne ändert: »Der Mensch ist eine solche Seinsweise, dass sich in ihm jene stets offene, nie ein für allemal begrenzte, sondern unendlich durchlaufende Dimension begründet, die von einem Teil seiner selbst, den er nicht in einem Cogito reflektiert, zum Denkakt verläuft, durch den er sie erfaßt: und die umgekehrt von jenem reinen Erfassen zur empirischen Überfülle, zum ungeordneten Hinaufsteigen der Inhalte, zum Überhang der Erfahrungen, die sich selbst entgehen, also zum ganzen stummen Horizont dessen verläuft, was sich in der sandigen Weite des Nicht-Denkens (*l'étendue sablonneuse de la non-pensée*) ergibt.«[50]

Damit muss Foucaults Anthropologiekritik vor allem als Holismuskritik gelesen werden sowie als Kritik einer Beliebigkeit, zu welcher es in den Denk-

47 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 392 (frz. 336).

48 | Siehe hierzu neben Rölli, Kritik der anthropologischen Vernunft (siehe Anmerkung 6), Odo Marquard: Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse. Köln: Dinter 1987.

49 | Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, 392f. (frz. 336f.).

50 | Foucault, Die Ordnung der Dinge, 389 (frz. 333).

schleifen anthropologischer Vereinbarkeitspostulate kommt. Auch Foucaults Kritik des Sozialen und der Sozialwissenschaften wohnt diese Stoßrichtung inne. Seine politische Parteinahme gilt – mit dem Blick auf Psychiatrie, Delinquenz, sexuelle Therapiebedürftigkeit sowie zwischen Allianz und Eugenik aufgespannte Paarpolitik – ja gerade dem menschenwissenschaftlich unterlegten *social* und *biomedical engineering* des ausgehenden, nicht nur des beginnenden 19. Jahrhunderts.

4.

Liest man *Les mots et les choses* in der hier vorgeschlagenen Weise, dann legt es sich nahe, die späten Arbeiten Foucaults nicht zuletzt als eine Wiederaufnahme der Doppelfrage nach Mensch und Sprache zu lesen. Es fällt ja auf, dass die Sprache (*langage, écriture, énoncé, discours*) – nachdem *L'archéologie du savoir* (1969), das Methodenbuch, eine Art Letztauskunft anzubieten scheint – in Foucaults Arbeiten der 1970er Jahre kaum noch Thema ist. *Surveiller et Punir* (1975) und *La volonté de savoir* (1976) schreiben allerdings die Kritik des Menschen konsequent fort: Der ›Humanismus‹ des modernen Strafvollzugs, die Konstrukte der empirischen Populationsforschung, der Hygiene, der Sexualforschung, die Eugenik mit ihrem Gegenstand, dem humanen Gattungskörper, werden genauso aufs Korn genommen wie das ›Ich‹ der Pädagogik und der Psychoanalyse. Foucaults Arbeiten zur antiken Moralität – und hier insbesondere die drei späten Vorlesungen *L'Herméneutique du sujet* (1981/82) sowie *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982/83) und *Le courage de la vérité* (1983/84) – kommen freilich auf das Thema Sprache zurück. Und zwar auf noch einmal instruktiv veränderte Weise.

Auch in Foucaults Studien zu klassisch griechischen und römischen Ethiken geht es (mit Walter Seitter gesprochen) um »Menschenfassungen« – nun aber eben um Fassungen ganz ohne ›Mensch‹. Antike Schilderungen eines guten, nämlich: angenehmen, gesunden, aber auch im Sinne ethischer Selbstbildung vorbildlichen Gebrauchs der körperlichen Lüste zeichnen das Bild einer der modernen Welt sehr fremden Praxis wie auch Form von Moralität. Antike Ethiken sind keine »›zum Code orientieren‹ Moralen« (*morales ›orienteés vers le code‹)*[51], so bilanziert das Foucault. Sie rücken »Subjektivierungsformen und Selbstpraktiken« (*formes de subjectivation et des pratiques de soi*)[52] ins Zentrum der moralischen Anstrengung. Diese kommen in der klassischen Antike ohne

---

51 | Michel Foucault: Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard 1984; dt. Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, 42 (frz. 42 f).

52 | Ebd., (frz. 42).

einen generalisierten Pflichtgedanken und ohne generelle Verbote aus. Mit dem Übergang zum spätantiken, individualisierten und individuell auch deutlich angstbesetzten ethischen Beratungswesen ändert sich das: Es entsteht, glaubt man der überlieferten Literatur, eine regelrechte »Kultur seiner selber« (*culture de soi*)[53], bestehend aus Übungen und gedanklichen Routinen, aber auch einer zunehmend rezeptförmigen und damit vorschriftshaften Literatur.

Durch Foucaults (zum Obertitel einer *Geschichte der Sexualität* schon allein wegen des ganz in die Epoche der Menschenwissenschaften gehörigen Terminus ›Sexualität‹ kaum mehr passende) Analysen der offenen, kompetitiven Muster und Spielarten antiker Selbstsorge wird einerseits die Geschichte der abendländischen Moralsysteme bereichert. Anderseits werden aber eben auch ›dem Menschen‹ Kontrastbilder gegenübergestellt. In brüsker Abwendung von naturalistisch oder idealistisch unterlegten Konzepten eines Menschen mit Vernunftbegabung und daher auch ›zentriertem‹ Ichbewusstsein führt Foucault den nüchternen Begriff der ›Technik‹ ein, bzw. genauer: der zeitgebundenem Wandel unterliegenden Technik*en* im Plural, für jenes fremde Äquivalent dessen, was in der europäischen Neuzeit als Subjekt oder *Cogito* konstruiert wurde, im 18. Jahrhundert als ›Bewusstsein‹ und in romantisch-nachromantischen Zeiten dann als ›Subjektivität‹. In den Varianten antiker Selbstsorge lassen sich Techniken des Selbstbezuges und der Selbstfindung ausmachen, die fragile Formen – zeitgebunden – gelungener Individualität sehr wohl begründen konnten. Solche aber sind von modernen Subjektbegriffen himmelweit entfernt. Wie auch vom ›Menschen‹ der ›Anthropologie‹.

Im Zusammenhang der vor-subjektiven, vor-anthropologischen Formen des Selbstseins kommt Foucault auf das Thema der Sprache zurück. Die zunächst speziell klingende Frage nach der Funktion der *parrhesía*, einer in den Quellen dokumentierten, mit einem eigenen Namen belegten informellen Form der Wortergreifung und der politischen (Protest-)Rede in der griechischen Antike, legt dabei ein neues Thema, eine ganze neue Forschungslinie frei. »Veridiktion« (*veridiction*) und »Wahrsprechen« (*dire-vrai*) lauten die Stichworte, die Foucault hierfür eigens prägt; genauer geht es um die »alethurgischen Formen«, die nun im historischen Epochenvergleich zu untersuchen wären. »Alethurgie« bezeichnet dabei »die Schöpfung (*production*) der Wahrheit, der Akt, durch den sich die Wahrheit offenbart (*se manifeste*)«.[54] Abseits des erkenntnistheoretischen Subjekts und auch abseits aller objektivierenden

53 | Michel Foucault: Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi. Paris: Gallimard: 1984; dt. Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, 53 (frz. 53).

54 | Michel Foucault: Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984. Paris: Gallimard 2009; dt. Der Mut zur Wahr-

Feststellungsformen einer faktischen oder bürgerlich-legitimen Existenz eines Individuums geht es um sprachliche Bekundung zugleich einer Wahrheit wie auch um den Auftritt eines – fragilen, im Prinzip illegitimen – Ich, das diese Wahrheit gleichsam blind verbürgen wird, und zwar allein und koste es was es wolle. Es geht also um Formen einer Sprache, die einem (erst virtuellen) Subjekt vorausläuft, um einen »Handlungstyps«, »durch den das Subjekt, das die Wahrheit sagt, sich *manifestiert* (*se manifeste*).«[55]

Foucault interessiert sich für beides: für die Subjektform, die sich in dieser Art des gewidmeten Sprechens und ganz an die Sprache gebunden findet, wie auch für die Gelingensbedingungen parrhesiastischen Sprechens. Denn aus dem Ineinander von freier verbaler Aussprache einer ›Wahrheit‹ und einer sich darin (nicht demonstrativ, sondern exemplarisch) realisierenden Anerkennung für die unabgesicherte Selbstbehauptung eines Sprechers entstehen die in der Geschichte Europas so bemerkenswerten Institutionalisierungsformen von Pfaden der politischen und wissenschaftlichen ›Kritik‹ – philosophierende Politikberatung, akademischer Disput, parlamentarische Auseinandersetzung, öffentlich-argumentativer Streit.[56]

Steht die antike *parrhesia* für eine Praxis, welche die »eigene Freiheit eines sprechenden Individuums« (*sa propre liberté d'individu qui parle*)[57] geltend macht, so kann man einerseits, rückprojiziert auf *L'archéologie du savoir* und Foucaults frühe Konzeption der Aussage, einen Akt der *parrhesia*, sofern er in Archiven Spuren hinterlässt, als Neustiftung einer Form der »Äußerungsmodalität« (*modalité énonciative*)[58] ansehen: Andere Formen des *dire-vrai* und gerade auch die kanonische Wahrheitsliebe der Philosophie und der Wissenschaften vermögen diese in späteren Zeiten zu zitieren. Aber auch der Epochenbruch zwischen den Diskursformationen der Klassik und der Moderne und die Frage nach dem Menschen aus *Les mots et les choses* ist berührt. Steht die *parrhesia* für die Dimension einer – nicht Diskurspragmatik, sondern »Dra-

---

heit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84. Berlin: Suhrkamp 2010, 15 (frz. 5).

55 | Foucault, Der Mut zur Wahrheit, a.a.O., 15 (frz. 4).

56 | Zu Implikationen der von Foucault skizzierten Geschichte der Veridiktionsformen als Geschichte (auch) der Freiheit: Petra Gehring/Andreas Gelhard (Hg.): Parrhesia. Foucault und Der Mut zur Wahrheit: philosophisch, philologisch, politisch. Berlin, Zürich: diaphanes 2012.

57 | Michel Foucault: Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983. Paris: Gallimard 2008; dt. Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France 1982/83. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, 93 (frz. 63).

58 | Vgl. Michel Foucault: L'Archéologie du savoir. Paris: Gallimard 1969; dt. Archäologie des Wissens (1969). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, 75ff. (frz. 68ff.).

matik« von Diskursen[59], so ist damit auch ein neues wissensgeschichtliches Suchbild vorgeschlagen: eine andere Form des epochalen sowie Epochen dann auch fundierenden Potentials der Sprache. Mit der Entdeckung der Formen möglicher zur Veridiktion gehöriger Subjekt-Haltungen (sowie der Ordnungen, die solche Formen festlegen) legt Foucault frei, dass Sprache den Menschen nicht nur als fundierende Instanz nicht benötigt, sondern (auch gerade: wahrheitsfähige) Aussage- und Subjektpositionen in einer enorm tragfähigen Weise stiften und stabilisieren kann: in einem Raum von Diskursen und als Raum von Diskursen, in welchen jemand gerade nicht von sich, sondern nur ›als‹ jemand von der Wahrheit zu sprechen sucht. Was Anerkennung findet.

Damit ist die anthropologische Perspektive noch ein Stück weiter auf Abstand gerückt. Die Sprache aber, hier: als Performanz, als Beglaubigungsakt, ist als Vermittlerin von Formen einer auch institutionell tragfähigen Weltgewissheit erkannt, einer kollektiven Gewissheit, welche, was ihren Wirklichkeitswert angeht, materialen Ontologien mindestens ebenbürtig ist. So kann es in *Die Regierung des Selbst und der anderen* heißen, die Geschichte des Denkens müsse »als Geschichte der Ontologien verstanden werden, die auf ein Prinzip der Freiheit bezogen wäre, wobei die Freiheit nicht als Recht zu sein (*un droit à être*), sondern als Fähigkeit des Handelns (*une capacité de faire*) bestimmt wird.«[60] Der Standpunkt der Freiheit ist daher ein Sprechpunkt – und zwar *einer*. Einen solchen ›wahren‹ Punkt gewährte und gewährt die Berufung auf ›den Menschen‹, jedenfalls der wissenschaftlichen Erkenntnispraxis nicht. Ob die Epoche der Klassik ihn besaß, kann letztlich offen bleiben. Jedenfalls aber gewinnt der Gedanke, dass man vom ›Menschen‹ ablassen muss, um sich auf die Sprache als Medium wirklicher Wahrheit neu zu konzentrieren, im Zuge von Foucaults Antike-Lektüren weiter an Plausibilität.

59 | Foucault, Die Regierung des Selbst und der anderen, 97 (frz. 66).

60 | Foucault, Die Regierung des Selbst und der anderen, 390 (frz. 286).

5.

Zum Abschluss der unvermeidliche Rückblick auf Foucaults Prognose. Lag sie falsch? Ihre gleißende Provokationswirkung ist dem matten Glanz einer klassischen These gewichen und mindestens die methodische Perspektive, radikale Historisierung des wissenschaftlichen Wissens einschließlich der Realitäten und Realia für die es steht, scheint in der Forschung wie im öffentlichen Bewusstsein angekommen. Auch in den Sozialwissenschaften und *Cultural Studies* findet man das, was aus *Les mots et les choses* zu lernen zu sein schien, unter dem großen Obertitel Sozialkonstruktivismus verbucht. Heißt dies aber, dass es heute anachronistisch ist, Anthropologie erstens derart scharf als begrenztes, temporäres Epochenanliegen aufzufassen, und zweitens, sie derart grundsätzlich zu attackieren, wie Foucault es tat? Und kann drittens die wissenschaftskritische Stoßrichtung – Stichwort hier nicht nur ›Mensch‹, sondern zugleich eben auch ›Sprache‹ (und letztlich: ›Methoden‹) – tatsächlich als erledigt betrachtet werden? Zwar haben inzwischen Wissenschaftsphilosophie, Wissensgeschichte, *Science and Technology Studies* sowie überhaupt historisierende Kritikstile relativierende Gesten nach Foucaultschem Vorbild geradezu zum Stilideal erhoben. Kaum jemand aber wird nach wie vor, wie Foucault in *Les mots et les choses* es tat, eine die westlichen Wissenschaften dauerhaft in eine Schräglage versetzende Fehlentwicklung konstatieren. So setzen die Wissenschaften in ihrer modernen Formation ihren Siegeszug ungehindert fort. Gerade die Bio- und Technikwissenschaften können mit schwachen, nurmehr pragmatisch eingeführten Anthropologismen sowie mit neuen, offeneren Anthropologien (durchlässige Mensch-Tiergrenze, Mensch-Maschine-Schnittstellen) augenscheinlich bestens leben.

Nimmt man die inhaltliche Botschaft von Foucault – was den Prognosewert der bewusst riskanten, in der Sache ja aber durchaus vorsichtigen Analyse angeht – ernst, dann wäre freilich gerade die vermeintliche Persistenz der modernen Wissenschaftsformation genauer zu betrachten. Der abgeschaffte Mensch scheint geradezu der stabilere zu sein. Wohin trieb in den inzwischen verstrichenen Jahrzehnten jedoch das menschenwissenschaftliche Gefüge und ist es nicht vor allem die Tatsache, dass, bildlich gesprochen, die Welt sich weiterdreht, welche sowohl die Verteidiger ›des Menschen‹ als auch jene, die im Namen Foucaults naiven Anthropologismen (zu Recht) entgegentreten, derart sicher sein lässt, dass das Gesicht aus Sand nicht bereits verschwunden ist?

Foucaults Anthropologiekritik lädt zur Neudiskussion ein, denn das starke Schlussbild, das ihr so viel Aufmerksamkeit bescherte, überlagert das Sachproblem. Die Breite der Diagnose wurde verkannt, die Frage, wie die historischen Alternativen – und sei es nur gedanklich – aussehen, auf welche jenes Entweder-Oder in Sachen Mensch und Sprache seinerzeit abzielte, hat die Forschung nicht ernstlich weiterverfolgt. Ebenso fehlt bis heute eine die Mikrologien der

sozialwissenschaftlichen, akteursorientierten Laborforschung übersteigende Zeitgeschichte, die unter der Verwendung der Werkzeuge, die Foucault erprobt hat, das 20. Jahrhundert in Angriff nimmt. Auf welcher Ebene also der Analyse aktuell zu begegnen wäre bleibt unklar. Womöglich hat sich das Schicksal der Humanwissenschaften längst entschieden, auch wenn die Vokabel ›Mensch‹ in Hochglanzmagazinen weiterlebt, wie ja auch von ›Natur‹ und ›Gott‹ immer einmal wieder neu zu lesen ist.

Könnte es also sein, dass eine epochale Verschiebung stattfand, *dass* der Mensch inzwischen verschwand? Wir würden es nicht wissen, selbst wenn es so wäre. Denn danach fragen wir nicht.

Wider besseren Wissens?

Anthropologiekritik und Anthropologiebedarf bei Jürgen Habermas

Dirk Jörke

Eine kritische Theorie der Gesellschaft wendet sich gegen als konservativ apostrophierte Versuche, aus der vermeintlichen Natur des Menschen normative Fundamente zu gewinnen. Denn damit würden sozial und geschichtlich bedingte Institutionen und Herrschaftsverhältnisse naturalisiert. Zugleich kann sie aber selbst auf anthropologische Annahmen nicht völlig verzichten, bieten diese doch die Aussicht auf eine Fundierung kritischer Maßstäbe. Das daraus resultierende Hin- und Hergerissensein zwischen Anthropologiekritik und anthropologischen Fundierungsversuchen ist im Werk von Jürgen Habermas besonders augenfällig. Habermas' Verhältnis zu anthropologischen Begründungsprogrammen soll hier in vier Etappen und einem Vorspiel skizziert werden. Zunächst werde ich auf den Gründungsvater der Kritischen Theorie, Max Horkheimer, eingehen. Bei Horkheimer lässt sich nicht nur eine überzeugende Kritik einer idealistischen Wesensphilosophie finden, sondern auch eine zumindest in den frühen Schriften nicht weiter ausgearbeitete implizite Anthropologie, die ihm als normatives Fundament seiner Gesellschafts- und Zivilisationskritik dient (1). Habermas folgt in seiner Kritik der Anthropologie in einem berühmten Lexikonaufsatz aus dem Jahr 1958 zunächst der materialistischen Argumentationsweise von Horkheimer (2), entwickelt dann in der zweiten Hälfte der 60er Jahre jedoch eine eigene Erkenntnisanthropologie, die die begründungstheoretischen Lücken und argumentativen Sackgassen der frühen Kritischen Theorie zu überwinden trachtet (3). Von diesem Programm verabschiedet Habermas sich jedoch im Rahmen seiner Universalpragmatik, die er in den 70er Jahren entwickelt hat. Auch wenn es Habermas während dieser Schaffensperiode gerade um den Verzicht auf substantielle Annahmen über die Natur des Menschen ging, so sind auch hier durchaus nicht gänzlich unproblematische anthropologische Verallgemeinerungen vorhanden (4.). Anfang des 21. Jahrhunderts kommt es dann erneut zu einer

explizitén Hinwendung zur Anthropologie im Rahmen einer Gattungsethik, mit der Habermas der gentechnologischen Herausforderung zu begegnen versucht (5).

1. Materialistische Anthropologiekritik und implizite Erkenntnisanthropologie beim frühen Horkheimer

Bereits vor der Veröffentlichung der ersten grundlegenden Werke zur philosophischen Anthropologie von Max Scheler und Helmuth Plessner hat George Lukács in *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1922) einen für neomarxistische Denkansätze grundlegenden Einwand gegen jeglichen Versuch formuliert, den Menschen spezifische unveränderliche Eigenschaften zuzuschreiben. Ein derartiges Unterfangen würde den grundlegend geschichtlich-gesellschaftlichen Charakter des Menschen verneinen und ihn zu einer »fixen Gegenständlichkeit erstarren lassen.«[1] Es ist dieser Vorwurf, den ein gutes Jahrzehnt später Max Horkheimer wieder aufnimmt.

Der Aufsatz *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935) fällt in die frühe, materialistische Phase von Horkheimer.[2] In dieser ging er in enger Anlehnung an die Analysen des jungen Marx noch von einer Einheit von sozialphilosophischer Theorie und politischer Praxis aus. Es war das von Hegel inaugurierte und von Marx materialistisch reformulierte Projekt einer Verwirklichung der Vernunft, dem sich Horkheimer Anfang der 30er Jahre verpflichtet fühlte. Diesem Projekt, so die Kernaussage des Aufsatzes, stünde das Unterfangen von Scheler, eine »einheitliche Idee vom Menschen«[3] zu formulieren, indes entgegen.

Horkheimer verortet das Werk von Scheler und seinem Schüler Paul Landsberg in der Tradition der idealistischen Philosophie. Wie diese seien beide bestrebt, »neue absolute Prinzipien aufzustellen, aus denen das Handeln seine Rechtfertigung gewinnen soll.«[4] Philosophische Anthropologie fungiere als eine »metaphysische Sinngebung« und verkläre die Gegenwart, anstatt durch die Aufklärung gesellschaftlicher Widersprüche zu deren praktischer Überwindung beizutragen. Horkheimer kritisiert nicht nur die Verschleierung der

1 | G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Neuwied 1968, 204.

2 | Zur Entwicklung des Horkheimerschen Denkens vgl. Helmut Dubiel, Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie, Frankfurt a.M. 1978 und Alfons Söllner, Geschichte und Herrschaft – Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1945, Frankfurt a.M. 1979.

3 | Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (6. Aufl.), Bern 1962, 9.

4 | Max Horkheimer, »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, in: ders. Gesammelte Schriften Band 3, Frankfurt a.M. 1988, 249-276, hier 252.

gesellschaftlichen Beziehungen, sondern auch den konservativen Grundzug anthropologischen Denkens. Sofern nämlich der Mensch als unveränderlich charakterisiert wird, sei auch die Überzeugung nicht fern, dass es eben seine unveränderlichen Eigenschaften sind, die einer politischen Veränderung entgegenstünden. Für Horkheimer gilt jedoch: »Die gegen notwendige historische Veränderungen seit je erhobene Rede, dass die Natur des Menschen dawider sei, soll endlich verstummen.«[5] Doch ist mit diesem Hinweis, dass Aussagen über die menschliche Natur unerwünschte politische Implikationen aufweisen können und damit immer auch dem Ideologieverdacht ausgesetzt sind, noch nicht allzu viel gewonnen. Horkheimer muss zudem zeigen, dass deren wissenschaftlicher Anspruch nicht haltbar ist. Entsprechend ist er bestrebt, die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Philosophischen Anthropologie zu zersetzen. Dies geschieht in einer Art Zangenbewegung, zum einem mit dem Nachweis der geschichtlich-gesellschaftlichen Variabilität des Menschen: »Die menschlichen Eigenschaften sind in den Gang der Geschichte verschlungen, und sie selbst ist bis in die Gegenwart keineswegs durch einen einheitlichen Willen geprägt.«[6] Zwar gäbe es durchaus eine menschliche Natur, doch daraus könne man keine praktischen Imperative gewinnen und der »Versuch, den Menschen als feste oder werdende Einheit zu begreifen, ist eitel.«[7] Eitel ist das Unterfangen der Philosophischen Anthropologie zum anderen aber auch deshalb, weil es uns als Menschen gar nicht vergönnt ist, uns selbst gleichsam in objektivistischer Manier zu betrachten. Unsere Erkenntnisinteressen sind laut Horkheimer vielmehr ebenfalls Ausdruck der jeweiligen gesellschaftlichen Situation: »Ebensowenig wie das Objekt der Anthropologie stellt auch sie eine selbständige Größe dar. Unser eigenes Bild von der Geschichte ist mit durch die theoretischen und praktischen Interessen der gegenwärtigen Situation strukturiert.«[8]

Nicht nur ist unsere Deutung der menschlichen Eigenschaften und ihrer jeweiligen Relevanz geschichtlich bedingt, sondern dies gilt gleichermaßen für das Programm einer Bestimmung der Natur des Menschen selbst. Der Philosophischen Anthropologie ist mithin bereits aus epistemologischen Gründen versagt, eine letztgültige Bestimmung des Menschen zu formulieren. Dennoch verwirft Horkheimer die anthropologische Fragestellung nicht gänzlich und skizziert das Programm, die »Anthropologie in eine dialektische Theorie der Geschichte einzubeziehen.«[9] Das bedeutet für ihn, sich der anthropologischen Erkenntnisse zwar zu bedienen, diese aber nicht als Konstanten

---

5 | Ebd., 275.

6 | Ebd.

7 | Ebd.

8 | Ebd.

9 | Ebd., 258.

der menschlichen Natur überhaupt, sondern lediglich als jene »historisch bestimmte[r] Menschen und Menschengruppen« zu begreifen.[10]

2. Ein einflussreicher Lexikonaufsatz

In einem Lexikonaufsatz aus dem Jahr 1958 knüpft Habermas an Horkheimers Anthropologiekritik an. Folgt man Otfried Höffe, ist es zu einem guten Teil diesem Lexikonaufsatz zur Philosophischen Anthropologie zuzuschreiben, dass es bis in die 1990er Jahre zu einer Hegemonie »nachanthropologischen Denkens« in den Humanwissenschaften gekommen ist.[11] Vergleicht man diesen Beitrag mit Horkheimers *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, so entdeckt man viele inhaltliche wie methodische Überschneidungen. Auch für Habermas lässt sich das Wesen des Menschen nicht feststellen, da der Mensch in die Geschichte verwoben ist. Es sei schlichtweg eine »Tatsache, daß der Mensch Geschichte hat und geschichtlich erst wird, was er ist. Eine beunruhigende Tatsache für eine Anthropologie, die es mit der »Natur« des Menschen, mit dem, was allen Menschen jederzeit gemeinsam ist, zu tun hat.«[12] Ein Wesen des Menschen lässt sich daher nicht auffinden, höchstens kann mit Herder und Nietzsche festgestellt werden, dass es zu seinem Wesen gehört, dieses immer wieder aufs Neue zu kreieren. Doch es ist – wie schon bei Horkheimer – nicht allein das Insistieren auf dem geschichtlich-gesellschaftlichen Charakter des Menschen, womit sich Habermas gegen die Programmatik einer philosophischen Anthropologie wendet. Daneben findet sich auch bei ihm der Verweis auf die Perspektivität des jeweiligen anthropologischen Blicks: »Wer Anthropologie treibt, kann nicht für sich die Position der Engel, des ›Bewußtseins überhaupt‹ beanspruchen, die er allen anderen abspricht, auch er lebt in einer konkreten Gesellschaft.«[13] Geschichtlich ist also nicht nur der Gegenstand, sondern ebenso die Methode einer jedweden Anthropologie. Es sind immer auch gesellschaftlich bestimmte Erkenntnisinteressen, die den Blick auf den Menschen in eine spezifische Richtung lenken. Entsprechend gelte es, eine soziologische Aufklärung der Anthropologie zu liefern. Oder, in den Worten von Habermas: Die philosophische Anthropologie »wird nur

10 | Ebd., 260.

11 | Otfried Höffe, »Wiederbelebung im Seiteneinstieg«, in: ders. (Hg.), Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie. Stuttgart 1992, 5-13, hier 7.

12 | Jürgen Habermas, »Philosophische Anthropologie. Ein Lexikonartikel« in: ders., Kultur und Kritik, Frankfurt a.M. 1973 [1958], 89-111, hier 107.

13 | Ebd., 110.

in dem Maße kritisch, wie sie sich im Wechselgespräch mit einer Theorie der Gesellschaft begreift.«[14]

Trotz dieser großen Übereinstimmung in der grundlegenden Kritik anthropologischen Denkens besitzt der Lexikonartikel von Habermas im Vergleich mit dem Aufsatz von Horkheimer eine andere Qualität. Waren nämlich die Einwände des Gründungsvaters der Kritischen Theorie nahezu ausschließlich gegen Scheler gerichtet, so bietet der Beitrag von Habermas der Form entsprechend auch einen einführenden Überblick in Geschichte und wesentliche Konzeptionen anthropologischen Denkens. Das ist insofern bemerkenswert, als Habermas damit nicht nur das Material für die Skizzierung der Entwicklung der philosophischen Anthropologie entfalten kann, sondern darüber hinaus auch erhebliche Unterschiede in den jeweiligen Anthropologien zu bestimmen vermag.

Dabei sind es vor allem zwei Ansätze der Philosophischen Anthropologie, die Habermas gegenüberstellt. Auf der einen Seite befindet sich mit Erich Rothacker einer seiner akademischen Lehrer. Auf der anderen Seite des Spektrums befindet sich mit Arnold Gehlen, der nicht nur wie Rothacker ein intellektueller Mitläufer des Nationalsozialismus gewesen ist, sondern auch einer der einflussreichsten konservativen Intellektuellen Nachkriegsdeutschlands. Rothacker hat in Auseinandersetzung mit Scheler und Plessner eine »Kulturanthropologie« entwickelt, der zufolge der Mensch nur in spezifischen Kulturen oder dem, was er »Lebensstil« nennt, existieren kann. Das heißt, auch wenn der Mensch an sich durch »Weltoffenheit« gekennzeichnet ist, flieht er aus dieser doch in seine jeweilige Umwelt.[15] »An Stelle der ›angeborenen Lebensweise‹ tierischer Arten treten die geschichtlich erworbenen ›Lebensstile‹ menschlicher Gesellschaften.«[16] Habermas radikalisiert diese Einsicht der Kulturalität des Menschen zu der These, dass es zwar Gesellschaften und Kulturen gäbe, aber nicht ›den‹ Menschen, unabhängig von seiner jeweiligen Einbettung. Das führt zum einen zur Ethnologie, die den Menschen in seiner Verschiedenheit zeigt. Zum anderen verweist es laut Habermas auf die Notwendigkeit einer Theorie der Gesellschaft als kritische Ergänzung zur philosophischen Anthropologie.

Dass ein derartiges Unterfangen für Habermas dringend geboten ist, demonstriert er in Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie Gehlens. Bereits in seinem Hauptwerk *Der Mensch* (1940) hatte sich Gehlen nicht gescheut, ganz konkrete institutionelle Forderungen aus seiner natur-

14 | Ebd.

15 | Zu Rothackers Beitrag zur philosophischen Anthropologie vgl. Joachim Fischer, Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. Freiburg/München 2008, 134-152 u. 254-259.

16 | Habermas, Philosophische Anthropologie, a.a.O., 106.

wissenschaftlichen Fundierung der Instinktentbundenheit und der daraus resultierenden Mängelnatur des Menschen abzuleiten. Dieses Programm hat er dann in *Urmensch und Spätkultur* (1956) weiter verfolgt und dort eine anthropologisch hergeleitete Ethik entworfen. Problematisch an der Vorgehensweise ist jedoch laut Habermas, dass Gehlen seine Erkenntnisse aus dem Studium primitiver Kulturen gewinne und dies dann in unzulässiger Weise verallgemeinere. »Unversehens wird das, was für primitive Kulturen sehr wohl gelten mag, der menschlichen Natur schlechthin zugerechnet, so entsteht der Anschein, als sei der Mensch auf Natur angewiesen, ein für allemal.«[17] Das, was vielleicht noch mit Blick auf archaische Sozialverbände gelten mag, lasse sich aber nicht auf moderne Gesellschaften übertragen. Gerade indem Gehlen aber diesen geschichtlichen Charakter seiner Annahmen zu eskamotieren versuche, werden die dort gewonnenen praktischen Forderungen – »die Zucht und Härte archaischer Institutionen« – zu etwas scheinbar »Natürlichem« und damit moralisch Gefordertem. Die anthropologische Methode stelle sich somit nicht nur der Form nach, sondern auch hinsichtlich ihrer inhaltlichen Implikationen als konservativ-restauratives Unterfangen dar. Die Gefahr derartiger Begründungsfiguren besteht für Habermas in der Verdeckung politischer Absichten. Und spätestens bei Gehlen führe die Philosophische Anthropologie zu einer »Dogmatik mit politischen Konsequenzen, die um so gefährlicher ist, wo sie mit dem Anspruch wertfreier Wissenschaft auftritt.«[18]

Habermas zeigt sich also in diesem Lexikonartikel überaus skeptisch gegenüber einer philosophischen Anthropologie, die sowohl versucht, ein Wesen des Menschen festzustellen, als sich darüber hinaus auch zutraut, aus Erkenntnissen über dessen vermeintliches Wesen, normative Konsequenzen zu ziehen. Dem stellt er im Anschluss an Rothacker und in Übereinstimmung mit Horkheimer das Programm einer vergleichenden Ethnologie sowie einer kritischen Theorie der Gesellschaft gegenüber. Ist es Aufgabe der Ersteren, den Menschen über seine kulturelle Verschiedenheit aufzuklären, so soll Letztere dazu dienen, der »Anthropologie grundsätzlich ihren Begriff vo[m] Menschen«[19] zu erläutern.

Vor dem Hintergrund dieser fundamentalen Kritik anthropologischer Fundierungsversuche mag es erstaunen, dass Habermas nur wenige Jahre später einen eigenständigen Versuch der Normfundierung unter Rückgriff auf menschliche Universalien unternommen hat. Er nimmt dabei einen Fa-

17 | Ebd., 108.

18 | Habermas, Philosophische Anthropologie, a.a.O., 108; zu Habermas' Kritik an Gehlen vgl. auch Richard Saage, »Anthropologischer Revisionismus?«, in: Zeitschrift für Politik 60 (2013), 123-143.

19 | Habermas, Philosophische Anthropologie, a.a.O., 110.

den wieder auf, der bei Horkheimer zwar schon angedacht, aber noch nicht so recht greifbar gewesen ist: das Programm einer Erkenntnisanthropologie.[20]

3. Die gescheiterte Erkenntnisanthropologie

Habermas' Ausführungen zu drei anthropologisch verankerten Erkenntnisinteressen in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung über *Erkenntnis und Interesse* aus dem Jahr 1965 und deren Fortführung im gleichnamigen Buch können auf eine ganze Reihe von Vorarbeiten zurückgreifen. Neben der bereits erwähnten Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie Gehlens sind hier seine Stellungnahmen zum Positivismusstreit und seine Rekonstruktion des Marx'schen Konzepts der Gattungsgeschichte zu nennen. In all diesen Arbeiten hat er sich der Idee anthropologisch verwurzelter Handlungsweisen und der mit diesen verbundenen Erkenntnisinteressen angenähert.[21]

Ausgangspunkt seiner Frankfurter Antrittsvorlesung ist das begrifflich-konzeptionelle Problem des Nachweises eines Interesses an Mündigkeit. Der entscheidende Schachzug dieses programmatischen Vortrages liegt – und daran lässt sich der anthropologische Gehalt der Ausführungen von Habermas fest machen – in der Annahme, dass grundlegende Handlungsweisen und das mit diesen korrespondierende Erkenntnisinteresse in einem kulturübergreifenden Sinne existieren. Entsprechend heißt es bei Habermas: »*Die Leistungen des transzendentalen Subjekts haben ihre Basis in der Naturgeschichte der Menschengattung.*«[22] Habermas versucht nun zu zeigen, dass sich genau drei dieser anthropologisch verankerten Erkenntnisinteressen nachweisen lassen. Neben den gattungsgeschichtlichen Prinzipien der Arbeit und der Interaktion einerseits und den mit diesen korrespondierenden empirisch-analytischen sowie hermeneutischen Wissenschaften andererseits nennt er das Interesse an Kritik und die damit verbundenen kritischen Wissenschaften: »Für drei Kategorien von Forschungsprozessen läßt sich ein spezifischer Zusammenhang

---

20 | Vgl. hierzu den kurzen Überblick bei Axel Honneth, »Halbierte Rationalität. Erkenntnisanthropologische Motive der Frankfurter Schule« in: J. Fischer u. H. Joas (Hg.), Kunst, Macht und Institutionen. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursoziologie der Moderne. Frankfurt a.M. u. New York 2003, 58-74.

21 | Vgl. hierzu Axel Honneth, Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt a.M. 1986 und Thomas McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, Frankfurt a.M. 1989.

22 | Jürgen Habermas, »Erkenntnis und Interesse« (Frankfurter Antrittsvorlesung), in: ders., Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, Frankfurt a.M. 1968, 146-168, hier 161, Herv.i.O.

von logisch-methodischen Regeln und erkenntnisleitenden Interessen nachweisen [...]. In den Ansatz der empirisch-analytischen Wissenschaften geht ein *technisches,* in den Ansatz der historisch-hermeneutischen Wissenschaften ein *praktisches* und in den Ansatz kritisch orientierter Wissenschaften jenes *emanzipatorische* Erkenntnisinteresse ein.«[23]

Mit anderen Worten: Es gibt unter gattungsgeschichtlichen Gesichtspunkten nicht nur die Notwendigkeit des instrumentellen Handelns und der symbolischen Interaktion, sondern darüber hinaus auch das Interesse an Mündigkeit. Mit dieser These hat sich Habermas freilich erhebliche Beweislasten aufgeladen, und dies in doppelter Hinsicht. So muss er diejenigen Wissenschaften benennen, denen eine kritische Funktion essentiell zukommt, diese also nicht nur beiläufig erfüllen. Als paradigmatisches Vorbild für eine derartige *kritische Wissenschaft* sieht Habermas die Psychoanalyse an, deren Vorgehensweise er in *Erkenntnis und Interesse* auf die Pathologien komplexer Gesellschaften zu übertragen versucht. Mag man sich mit dieser Zuordnung vielleicht noch anfreunden können, so wird die zweite Frage, wie denn dieses Interesse an Mündigkeit nun anthropologisch hergeleitet werden könne, letztlich nicht beantwortet.[24] Insbesondere bleibt Habermas den Nachweis schuldig, dass das Interesse an Emanzipation den gleichen fundamentalen Stellenwert besitzt wie instrumentelles und kommunikatives Handeln. Dass der Mensch seine natürliche Umwelt mittels Arbeit bewältigen muss und er auf die Koordinierung seines Sozialgefüges mittels Sprache angewiesen ist, ist schwerlich zu bestreiten. Inwieweit er aber darüber hinaus *von Natur aus* auf Mündigkeit oder gar Herrschaftsfreiheit angelegt ist, kann Habermas nicht demonstrieren.[25]

Zunächst ist es überhaupt bemerkenswert, dass Habermas glaubt, auf so etwas wie anthropologische Konstanten zurückgreifen zu müssen. Hier scheint er hinter die eigene Einsicht zurückzufallen, dass derartige Aussagen immer auch ein Spiegel der jeweiligen geschichtlich-kulturellen Epoche des Wissenschaftlers sind und insofern gerade keine universelle Fundierung zu liefern vermögen.[26] Zugespitzt gesagt, formuliert Habermas lediglich das Spiegelbild der konservativ-restaurativen Konzeption Gehlens, gewissermaßen eine Anthropologie von *links,* die sich aber auf der methodischen Ebene vor

---

23 | Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse (Frankfurter Antrittsvorlesung), a.a.O., 155, Herv.i.O.

24 | So auch Axel Honneth, Halbierte Rationalität, a.a.O., 73.

25 | Vgl. zu diesem Einwand auch Thomas McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, a.a.O., 111.

26 | Vgl. hierzu auch die Kritik von Wolf Lepenies, »Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen – Habermas« in: ders./Nolte, Helmut, Kritik der Anthropologie. München 1971, 77-102.

die gleichen Probleme gestellt sieht. In einem Rückblick auf *Erkenntnis und Interesse* schreibt er dann auch selbst: »Ich war damals auf den starken Institutionalismus, überhaupt auf die Sozialpsychologie von Arnold Gehlen negativ fixiert; auch deshalb habe ich mich zu einer abstrakt entgegengesetzten Theoriestrategie verleiten lassen.«[27] Sodann verbleibt die Annahme einer Gattungsgeschichte in den Bahnen der Bewusstseinsphilosophie. Insbesondere die Annahme eines Kollektivsubjektes der Geschichte lässt sich nicht halten.[28] Mit dem Verzicht auf die Analogisierung von Individuum und Gesellschaft fällt auch die Übertragung des Freudschen Neurosenmodells auf die Analyse von Gesellschaftspathologien als paradigmatisches Modell einer kritischen Wissenschaft.[29] Wenn dies aber der Fall ist, bleibt die Frage weiterhin offen, wie die Verzerrungen gesellschaftlicher Interaktionsmuster analysiert werden können.

Im Nachwort zu *Erkenntnis und Interesse* meldet Habermas erneut grundsätzliche Bedenken gegen eine anthropologische Fundierung der kritischen Theorie an: »Anthropologien stehen allemal vor der Schwierigkeit, daß empirische Verallgemeinerungen von Verhaltensmerkmalen zu schwach, ontologische Aussagen über das Wesen des Menschen zu stark sind.«[30] Allerdings kommt es an dieser Stelle noch zu keiner Kritik des Programms eines geschichtlichen Nachweises universaler Strukturen; im Gegenteil, dieses wird geradezu als eine Art Königsweg beschrieben, der den Fallstricken einer metaphysischen Ontologie einerseits und eines kontingenten Empirismus andererseits entgeht. Und zwar soll dies weiterhin durch eine »Theorie der Gattungsgeschichte oder der sozialen Evolution«[31] geschehen. Das Programm einer gattungsgeschichtlichen Grundlegung hat Habermas jedoch in den folgenden Jahren aufgegeben, in das Zentrum rückt die Ausbuchstabierung einer Universalpragmatik, welche wiederum den Rahmen für die Entwicklung einer Theorie der sozialen Evolution zur Verfügung stellt. Es hat eine Art Renovie-

27 | Jürgen Habermas, »Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse«, in: Stefan Müller-Dohm (Hg.), Das Interesse der Vernunft, Frankfurt a.M. 2000, 12-20, hier 14.

28 | Auch dies hat Habermas rückblickend eingeräumt; vgl. hierzu die Stellungnahme von Jürgen Habermas zu Erkenntnis und Interesse, in: Nach dreißig Jahren, a.a.O., 13f. Eine frühe Formulierung dieses Einwandes findet sich bei Michael Theunissen, Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie, Berlin 1969, 24.

29 | Sie wird jedoch von Habermas in seiner *Rekonstruktion des historischen Materialismus* in modifizierter Form beibehalten; vgl. Dirk Jörke, »Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas« in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 92 (2006), 304-321.

30 | Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, a.a.O., 373.

31 | Ebd.

rung des Theoriedesigns stattgefunden, an dessen vorläufigem Ende die *Theorie des kommunikativen Handelns* steht. Im Verlauf dieses Prozesses kommt es zwar zu einer Abschwächung anthropologischer Motive, jedoch nicht zu einem völligen Verzicht auf diese.

4. Eine implizite Anthropologie

Seit Anfang der 70er Jahre rückt im Anschluss an den *linguistic turn* der Philosophie die Beschäftigung mit der menschlichen Sprachverwendung in das Zentrum von Habermas' Schaffen. Seine Grundintention ist dabei, jenen linguistischen Analysen, die die universalistischen Strukturen der menschlichen Grammatik herausgestellt haben, um den Bereich der konkreten Sprechhandlungen zu erweitern. Diesen Überlegungen zur Universalpragmatik kommt nun neben dem quasitranszendentalen insofern zumindest auch ein quasi-anthropologischer Status zu, als damit ja eine ausschließlich dem Menschen innewohnende Kompetenz aufgezeigt werden soll. Zwar finden wir auch bei anderen Primaten symbolisch vermittelte Interaktionen, doch die Erhebung von spezifischen Geltungsansprüchen und deren etwaige Problematisierung in einem Diskurs stellt gewiss eine rein menschliche Errungenschaft dar. Anthropologisch ist die Universalpragmatik aber auch aus einem zweiten Grund, und zwar ist es der im Titel erhobene Universalitätsanspruch. Die kommunikativen Kompetenzen sollen nämlich allen (erwachsenen) Menschen zukommen, sie besitzen somit einen kulturübergreifenden Status. »Es wird ferner angenommen, daß die kommunikative Kompetenz einen ebenso universalen Kern hat wie die linguistische.«[32]

Als eine zweite anthropologische, und zwar sozialanthropologische Säule des Habermasschen Theoriegebäudes zur Zeit der Ausbuchstabierung der Universalpragmatik können seine Ausführungen zur Theorie der Ich-Entwicklung angesehen werden.[33] In den entsprechenden Arbeiten stützt er sich auf entwicklungspsychologische Überlegungen von Piaget und Kohlberg, wobei er sich insbesondere die Unterscheidung von sechs Stufen der Entwicklung kognitiver (Piaget) sowie moralischer Kompetenzen (Kohlberg) zu eigen macht. Damit stützen sich Universalpragmatik und Theorie der Ich-Entwicklung wechselseitig, beide kulminieren in dem Nachweis der höherstufigen Ra-

32 | Jürgen Habermas, »Was heißt Universalpragmatik?«, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1984, 353-440, hier 387, Herv.i.O.

33 | Vgl. Jürgen Habermas, »Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz«, in: ders., Kultur und Kritik, 1973, 195-231 und ders. »Moralentwicklung und Ich-Identität«, in: ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a.M. 1976, 9-47.

tionalität kommunikativen Handelns. Und wie schon bei der Ausübung von Sprechhandlungen geht Habermas auch bei der Ontogenese von kulturinvarianten Strukturen aus: »Der Begriff der Ich-Identität hat offensichtlich nicht nur einen deskriptiven Sinn. Er beschreibt eine symbolische Organisation des Ich, die […] universale Vorbildlichkeit beansprucht, weil sie in den Strukturen *von Bildungsprozessen überhaupt* angelegt ist und optimale Lösungen für *kulturinvariant wiederkehrende* Handlungsprobleme ermöglicht.«[34] Derartige universelle Strukturen werden schließlich auch mit der dritten Säule des Theoriegebäudes, der Theorie der sozialen Evolution, verknüpft. Diese soll der *Rekonstruktion des Historischen Materialismus* dienen und ersetzt das Modell einer erkenntnisanthropologisch fundierten Gattungsgeschichte, das Habermas noch in den 60er Jahren verfolgt hat.

Soziale Evolution als solche ist für Habermas zunächst einmal ein anthropologisches Faktum, das heißt, erst mit dem Menschen eröffnet sich ein Spielraum für die Entwicklung von Gesellschaftsformationen. Damit gelangt zugleich auch der natürliche Evolutionsmechanismus zum Stillstand. »An der Schwelle zum homo sapiens«, so schreibt Habermas in dem Titelaufsatz *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, »weicht diese organisch-kulturelle Mischform einer ausschließlich *sozialen Evolution*.«[35] Grund hierfür ist die Notwendigkeit, den sozialen Zusammenhalt mittels symbolischer Interaktionsformen immer wieder aufs Neue zu reproduzieren, da der Rückgriff auf natürliche Statusunterschiede nicht länger gegeben sei. Und dies ist für Habermas dann der Grund, weswegen ein alleiniger Rückgriff auf das Konzept der Arbeit, wie dies bei Marx der Fall ist, für die Theoretisierung der Menschheitsentwicklung nicht hinreichend ist:

> »Das Marxsche Konzept der gesellschaftlichen Arbeit eignet sich zur Abgrenzung der Lebensweise der Hominiden gegenüber der der Primaten; aber es trifft nicht die spezifisch menschliche Reproduktion des Lebens. Denn nicht die Hominiden, sondern erst die Menschen sprengen jene gesellschaftliche Struktur, die in der Wirbeltierreihe entstanden ist: die eindimensionale Rangordnung, in der transitiv jedem Tier ein und nur ein Status zugeordnet wird.«[36]

Die Theorien der Universalpragmatik, der Ich-Entwicklung und der sozialen Evolution bilden ein magisches Dreieck der Fundierung einer kritischen Gesellschaftstheorie, wie Habermas sie dann mit der *Theorie des kommunikativen*

---

34 | Jürgen Habermas, Moralentwicklung und Ich-Identität, a.a.O., 64, Herv. D.J.

35 | Jürgen Habermas, »Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus«, in: ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a.M. 1976, 144-199, hier 147, Herv.i.O.

36 | Ebd., 149.

Handelns in zusammenhängender und leicht modifizierter Form vorgelegt hat.[37] Aussagen über *den* Menschen finden wir dabei auf allen drei Ebenen, wenn es sich dabei auch nur um eine Anthropologie in einem schwachen Sinne handelt. Denn von einer starken, biologisch fundierten Anthropologie, etwa im Sinne der von Herbert Marcuse im Anschluss an Freud entwickelten Triebtheorie, grenzt er sich zu dieser Zeit ab, denn diese würde laut Habermas auf eine »naturalistische Begründung der Vernunft«[38] hinauslaufen. Auch der menschliche Körper findet in dieser Phase keine Berücksichtigung und »die Untersuchung von Grundstrukturen der Intersubjektivität wird auf eine Analyse von Sprachregeln hin vereinseitigt.«[39]

Zeigt sich Habermas somit bemüht, auf naturalistische Annahmen zu verzichten, so ist der Rückgriff auf die menschliche Sprachkompetenz und die Strukturen der als universal unterstellten Moralentwicklung als Ergebnisse einer transzendentalen Analyse des Menschseins überhaupt seinerseits nicht unproblematisch. Denn auch mit diesen schwachen sozialanthropologischen Annahmen steht er in der Tradition einer philosophischen Anthropologie, die durch den Rückgriff auf die vermeintliche Natur des Menschen zu allgemeingültigen normativen Prinzipien zu gelangen trachtet. Das ist nirgends so deutlich geworden wie bei der Diskussion um die angeblich kulturübergreifenden Forschungen Kohlbergs. Vor allem der Verdacht, dass es sich bei der postkonventionellen Stufe der Moralentwicklung lediglich um eine spezifisch europäische und noch dazu männliche Errungenschaft handeln könnte, ist nicht von der Hand zu weisen.[40] Hinzu kommt, dass selbst in westlichen Gesellschaften

---

37 | Hinzugetreten sind dabei insbesondere das Konzept der Lebenswelt sowie die weitere Integration systemtheoretischer Grundannahmen. Diese Ergänzungen sind m.E. vornehmlich unter gesellschaftstheoretischem Blickwinkel, nicht jedoch für das Programm einer Fundierung der kritischen Theorie, bedeutsam. Eine signifikante Verschiebung des Habermasschen Theoriedesigns ergibt sich dagegen Mitte der 80er Jahre infolge einer Kantianischen Wende. Diese ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

38 | Jürgen Habermas, »Gespräch mit Herbert Marcuse«, in: ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a.M. 1981, 265-319, hier 287.

39 | Axel Honneth, Kritik der Macht, a.a.O., 310. Vgl. zu dieser Vernachlässigung des Körpers in der Habermasschen Universalpragmatik auch Ulf Matthiesen, Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns, München 1983 und Helmut Nolte, »Kommunikative Kompetenz und Leibapriori. Zur philosophischen Anthropologie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel«, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 70 (1984), 518-539.

40 | Zu dieser Kritik vgl. Carol Gilligan, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, Frankfurt a.M. 1984; zur Diskussion vgl. Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik, Frankfurt a.M. 1993.

nur ein Bruchteil der Bevölkerung die Moralstufe sechs erreicht, deren empirische Verankerung also alles andere als gegeben ist.[41]

In den folgenden Jahren sind diese anthropologischen Annahmen mehr und mehr verblasst, ohne freilich gänzlich zu verschwinden.[42] Anfang des neuen Jahrhunderts ist es dann zu einer bemerkenswerten Wiederaufnahme anthropologischer Motive gekommen.

5. Habermas' Wiederentdeckung der Philosophischen Anthropologie

Habermas' Beitrag über *Die Zukunft der menschlichen Natur* ist der Versuch einer Antwort auf die durch die Entwicklungen im Bereich der humanen Gentechnologie aufgeworfene Frage nach den Grenzen der Manipulierbarkeit der menschlichen Natur. Doch die Möglichkeit einer gentechnologischen Einwirkung auf den menschlichen Phänotyp sprengt ihm zufolge nicht nur die Grenzen der konventionellen Vorstellungen über die menschliche Natur, sie verweist auch auf bisher unthematisierte Voraussetzungen deontologischer Moralkonzeptionen. Es ist insbesondere dieses Eingeständnis von Habermas, welches den Text so bemerkenswert erscheinen lässt. Aufschlussreich ist vor allem die Antwort, die er auf diese neuartige Herausforderung zu geben versucht, nämlich das Konzept einer anthropologisch fundierten *Gattungsethik*, die einer – deontologisch verstandenen – Moral erst ihren weltlichen Halt gibt. So heißt es am Ende: »An dieser Stelle kommt das lang vorbereitete Argument zum Zug, dass die gentechnische Entwicklung im Hinblick auf die menschliche Natur anthropologisch tief sitzende kategoriale Unterscheidungen zwischen Subjektivem und Objektivem, Gewachsenem und Gemachtem unscharf werden lässt. Deshalb steht mit der Instrumentalisierung des vorpersonalen Lebens ein gattungsethisches Selbstverständnis auf dem Spiel, das darüber entscheidet, ob wir uns auch weiterhin als moralisch urteilende und handelnde Wesen verstehen können. Wo uns zwingende moralische Gründe fehlen, müssen wir uns an den gattungsethischen Wegweiser halten.«[43]

Es sind vor allem zwei anthropologisch gehaltvolle Annahmen, die den Text durchziehen. Die erste drückt sich in der Rede von der *Gattungsethik* aus, welche »intuitive Selbstbeschreibungen, unter denen wir uns *als Menschen* identifizieren und von anderen Lebewesen unterscheiden« enthält.[44] Ein Bild vom Menschen also, das kulturübergreifende Geltung besitzt. In diesem »von

41 | Vgl. Thomas McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, a.a.O., 557.

42 | Vgl. Dirk Jörke, Anthropologische Motive, a.a.O.

43 | Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur, Frankfurt a.M. 2001, 121.

44 | Ebd., 72, Herv.i.O.

allen moralischen Personen geteilten ethischen Selbstverständnis der Gattung«[45] findet Habermas zufolge eine deontologische Moral ihren Halt. Damit ist jedoch erst der Rahmen formuliert. Zwar wissen wir bereits, dass es etwas gibt, was alle Menschen teilen und vor dessen Hintergrund die Manipulation des humanen Genoms als *obszön* erscheint, doch dessen Inhalt ist an dieser Stelle der Argumentation noch offen. Erwartet man nun, dass es die Sprachfähigkeit des Menschen ist, die diesen Rahmen füllen soll, so wird man indes enttäuscht. Dieser für Habermas zunächst einmal nahe liegende Weg stellt nämlich insofern eine Sackgasse dar, als es nicht primär die kommunikative Kompetenz ist, die durch die neuen Technologien bedroht ist. Wäre dies der Fall, dann könnte man sich mit den begrifflichen Mitteln der Sprachphilosophie begnügen und der deontologische Pfad der Tugend bräuchte nicht verlassen zu werden. Ihm zufolge wird jedoch eine grundlegendere Dimension des Menschseins in Frage gestellt, und zwar ist es das Verhältnis des Menschen zu seinem Leib als die fundamentale Bedingung des Selbstseinkönnens, die durch die positive Eugenik negiert wird: »Und damit sich die Person mit ihrem Leib eins fühlen kann, scheint er als naturwüchsig erfahren werden zu müssen – als die Fortsetzung des organischen, sich selbst regenerierenden Lebens, aus dem heraus die Person geboren worden ist.«[46]

Um zu zeigen, dass der Mensch sich selbst als »naturwüchsig erfahren« muss, greift Habermas auf Helmuth Plessner zurück und stellt sich in die Tradition der Philosophischen Anthropologie. Plessner unterscheidet zwischen Leibsein und Körperhaben; das ist die zentrale Differenz, innerhalb derer sich die exzentrische Daseinsweise des Menschen vollzieht. Wir erfahren den Leib in präreflexiver Weise gleichsam unmittelbar. Gleichzeitig können wir uns zu ihm als Körper verhalten, etwa wenn wir einem Schmerz nachgehen oder uns einer Schönheitsoperation unterziehen. »Ihren Körper ›hat‹ oder ›besitzt‹ eine Person nur, indem sie diesen Körper als Leib – im Vollzug ihres Lebens ›ist‹«, wobei der »Erfahrungsmodus des Leibseins« gegenüber dem des Körperhabens primär ist.[47] Genau dieses Verhältnis wird jedoch durch die Biotechnologien in Frage gestellt, die Person erfährt sich als ›gemacht‹, als ein manipulierbares Ding, die Relation von Leib und Körper wird Habermas zufolge gleichsam auf den Kopf gestellt, die prekäre Balance zwischen diesen beiden Aspekten und mithin der Prozess der Identitätsbildung als Ganzes zerstört.

Allerdings deutet Habermas den Zusammenhang zwischen der Integrität des Leibes und gelingender Identitätsbildung einerseits und deren Bedeutung für Reziprozitätsbeziehungen andererseits lediglich an, und auch das Verhältnis zwischen der physisch bestimmten Gattungsethik und der sprachphilo-

45 | Ebd., 74.

46 | Ebd., 101.

47 | Ebd., 89.

sophisch hergeleiteten Diskursethik bleibt merkwürdig in der Schwebe. Hier scheint er dann doch vor den Konsequenzen einer anthropologischen Fundierung der Moral zurückzuschrecken.[48]

48 | Vgl. hierzu auch Kai Haucke, »Das Unverfügbare und die Unantastbarkeit der Würde. Habermas, die Bioethik und Plessners philosophische Anthropologie«, in: Philosophische Rundschau 49 (2002) Heft 2, 165-177. Diese Ambivalenz wird auch in jüngeren Veröffentlichungen zum naturalistischen Reduktionismus nicht gelöst. Insbesondere die Rede von einem »weichen Naturalismus« bleibt hier unbefriedigend. Vgl. Jürgen Habermas, »Freiheit und Determinismus«, Deutsche Zeitschrift für Philosophie *52* (2004), 871-890 und ders., »›Ich bin ja selbst ein Stück Natur‹ Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft«, in: Axel Honneth (Hg.), Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003, Frankfurt a.M. 2005, 13-40. Eine Wiederaufnahme der Frage nach den anthropologischen Quellen der Normativität liefert Habermas in »Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus«, in: ders., Nachmetaphysisches Denken II, Berlin 2012, 77-95. Im Vergleich zu »Die Zukunft der menschlichen Natur« ist die Verschiebung von »gattungsethisch« zu »gattungsgeschichtlich« bemerkenswert. Die Voraussetzungen der Moralität werden von ihm nicht länger im Anschluss an Plessners Anthropologie aufgezeigt, sondern in kultischen Praktiken verortet.

Zu den Autorinnen und Autoren

Christoph J. Bauer, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, christoph.j.bauer@rub.de

Andrea C. Bertino, wissenschaftlicher Mitarbeiter (DFG-Forschungsstelle), Universität Regensburg, andrea.bertino80@ur.de

Antonio Falduto, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Philosophie der MLU Halle-Wittenberg, antonio.falduto@phil.uni-halle.de

Gerhard Gamm, Professor für Philosophie an der Technischen Universität Darmstadt, gamm@phil.tu-darmstadt.de

Petra Gehring, Professorin für Philosophie an der Technischen Universität Darmstadt, gehring@phil.tu-darmstadt.de

Christoph Hubig, Professor für Praktische Philosophie sowie Philosophie der wissenschaftlich-technischen Kultur an der Technischen Universität Darmstadt, hubig@phil.tu-darmstadt.de

Dirk Jörke, Professor für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Technischen Universität Darmstadt, joerke@pg.tu-darmstadt.de

Heike Kämpf, apl. Professorin für Philosophie an der Technischen Universität Darmstadt, kaempf@phil.tu-darmstadt.de

Heiner F. Klemme ist Professor für Geschichte der Philosophie am Seminar für Philosophie der MLU Halle-Wittenberg, heiner.klemme@phil.uni-halle.de

Roberto Nigro, Programmdirektor am Collège International de Philosophie Paris und Dozent an der Zürcher Hochschule der Künste (ZHdK), roberto.nigro@zhdk.ch

Alfred Nordmann, Professor für Philosophie an der Technischen Universität Darmstadt und Adjunct Professor an der University of South Carolina, nordmann@phil.tu-darmstadt.de

Marc Rölli, Professor für Philosophie an der Fatih University Istanbul und Leiter des Forschungsschwerpunkts »Theorie und Methoden« an der Zürcher Hochschule der Künste (ZHdK), marc.roelli@zhdk.ch

Werner Stegmaier, em. Professor für Philosophie mit Schwerpunkt Praktische Philosophie an der Universität Greifswald, stegmai@uni-greifswald.de

Rüdiger Zill, wissenschaftlicher Referent am Einstein Forum in Potsdam, ruediger.zill@einsteinforum.de

Edition Moderne Postmoderne



Steffi Hobuß, Nicola Tams (Hg.)
Lassen und Tun
Kulturphilosophische Debatten zum Verhältnis von Gabe und kulturellen Praktiken

2014, 264 Seiten, kart., 27,99 €,
ISBN 978-3-8376-2475-5



Angelo Maiolino
Politische Kultur in Zeiten des Neoliberalismus
Eine Hegemonieanalyse

2014, 448 Seiten, kart., 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-2760-2



Sandra Markewitz (Hg.)
Grammatische Subjektivität
Wittgenstein und die moderne Kultur

September 2015, ca. 300 Seiten, kart., ca. 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-2991-0

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de